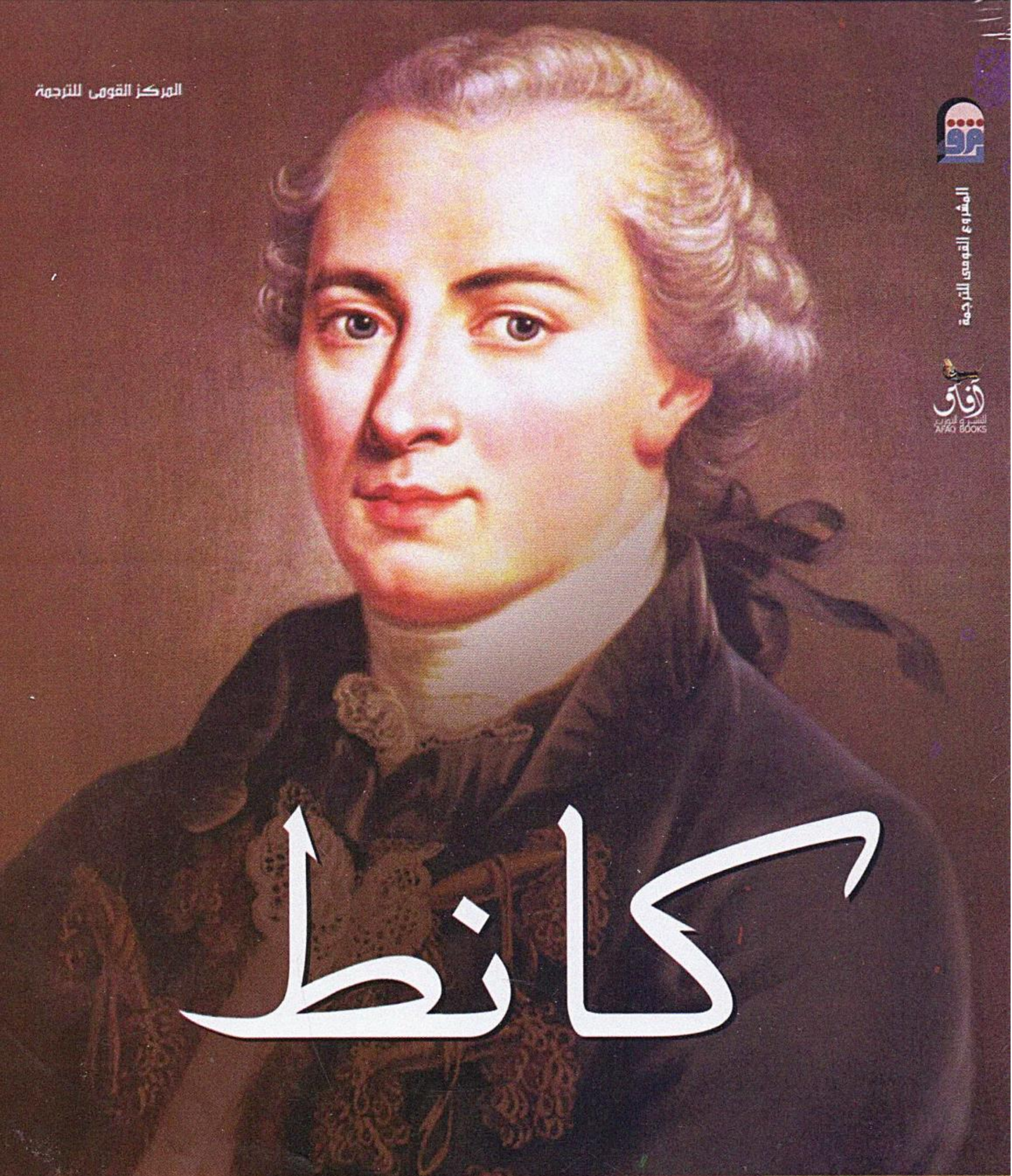
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

آفاق للنشر والتوزيع
AFAQ BOOKS



كانط

عقول عظيمة

ألن و. وود

ترجمة: بدوي عبد الفتاح

1677

كانط
فيلسوف النقد

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 1677
- كانط: فيلسوف النقد
- ألن و. وود
- بدوى عبد الفتاح
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:
Kant
By: Allen W. Wood

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع
٧٥ ش القصر العينى - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت: ٣٨١١ ٢٧٩٥ فاكس: ٤٦٣٣ ٢٧٩٥
75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO – EGYPT
Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

كانط
فيلسوف النقد

تأليــف : ألن و. وود
ترجـمـة : بدوى عبد الفتاح
كلية الآداب - جامعة القاهرة

AFAQ BOOKS
2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

و.وود، ألن.

كانط: تأليف: ألن و.وود. ؛ ترجمة: بدوى عبد الفتاح،

ط 1 المركز القومى للترجمة - 2014

ص، 24 سم.

1 - الأدباء، القاهرة،

أ- (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع ??????? / 2014

الترقيم الدولى ?????- 704 - 977 - 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

إهداء إلى

روبرت ميّرهيو آدامز

المحتويات

تصدير:

الهدف من هذا الكتاب هو تقديم الفكر الفلسفى لإيمانويل كانط، خاصة للقراء الذين لم يعتادوا عليه.. ومن أجل ذلك، التزمت بالوقوف عند الحد الأدنى من المناقشات الفلسفية المتخصصة والهوامش. وفى هذا الإطار، ضمنت كتابى هذا بعض المراجع التى يمكن العودة إليها بالنسبة لكتابات كانط، ولكنها لا تزيد - فيما أعتقد - على الحد الأدنى الضرورى الذى يلزم لتوثيق أطروحاتى عما يقوله كانط، ولتمكين القارئ من فحص الأدلة فى سياقها الحقيقى. والواقع أن ما كتب عن كانط هائل وكبير، ومعظمه ذو قيمة فلسفية وثقافية رفيعة؛ الأمر الذى جعلنى أضع فى نهاية كل فصل توصيات بمزيد من القراءات الإضافية، وكلى أمل فى أن تكون الكتب التى أوصى بقراءتها هى الأفضل بالنسبة للموضوعات التى يناقشها الفصل. هذه الكتب ليست- بأى معنى- ببليوجرافيا أو ثبتا للمراجع يراد بها استكمال، أو حتى تمثيل ما أكتبه عن كانط. فالكتب التى أوصيت بقراءتها فى نهاية كل فصل هى فى اعتقادى من بين أفضل الكتب فى هذا المجال، وإن كانت توصياتى فى الوقت نفسه تنحاز للكتابات الحديثة، حيث إن الببليوجرافيات الخاصة بالكتابات الأقدم متاحة بالفعل (مثال ذلك: كما فى بول جيار (محرر): دليل كمبريدج لكانط. نيويورك 1992).

وأكثر ما يلفت الانتباه فى فلسفة كانط فى رأيى، هو ذلك المدى الواسع من الموضوعات التى أحاطها بفكره وأولاها اهتمامه. وفى الجانب الأكبر من هذه المجالات - ليس فحسب فى الميتافيزيقا، بل وأيضًا فى العلم الطبيعى والتاريخ والأخلاقية ونقد ملكة التذوق- استطاع كانط أن يتوغل إلى جذور الموضوع وجوهره. وأن يضع بين أيدينا قضاياه الأساسية، بصرف النظر عن رأينا فى النهاية عما يقوله عن هذه القضايا، صوابا كان أو غير ذلك. مثال ذلك: أنه فى بحثه الموجز الذى لا يتجاوز الصفحات الخمس عن مسألة «ما التنوير»، يُرجع التنوير ليس إلى التعلم أو العناية بقوانا العقلية، بل فى الشجاعة والتصميم على أن نفكر لأنفسنا، وأن نتحرر من الانسياق وراء التقليد والتحيز، وكل شكل من أشكال السلطة التى تمنحنا الراحة والأمان عندما ندع شخصا آخر غيرنا يفكر لنا. إن بحث كانط يجعلنا قادرين على إدراك أن القضايا التى

يثيرها تحدى التنوير لا نزال نعايشها حتى اليوم، كما كانت بالضبط فى القرن الثامن عشر.

ولا شك أنه فى مثل هذا الكتاب الموجز الذى يحاول أن يغطى كامل المجال الفكرى لفيلسوف موسوعى مثل كانط، لا بد أن يتعرض بعض المسائل الذى له أهميته للحذف أو الإهمال. وأنا أعنى تحديدًا فلسفة كانط فى العلم الطبيعى، وكذلك رؤيته الأخلاقية، التى لم تحظ بالمساحة الكافية فى هذا الكتاب بما يتناسب وأهميتها البالغة لفلسفته؛ فقد كرست نصف مساحة الكتاب تقريبًا (من الفصل الثانى حتى الخامس) لتناول كتابه «نقد العقل الخالص»، أطول أعمال كانط المنشورة، وهو أيضًا أشهرها وأكثرها إثارة للجدال، والذى يمثل أعظم إسهاماته الفلسفية الباقية، ولكننى أيضًا أفردت مساحة أطول نسبيا لفلسفة كانط النظرية أكثر مما يجب، لأننى كتبت بالفعل عن فلسفة كانط العملية (أو الأخلاق) باستفاضة فى موضع آخر، خاصة فى كتابى «الفكر الأخلاقى عند كانط» (نيويورك 1999).. غير أن ذلك لا يمنع من أن بعض الأفكار الأساسية عن نظرية كانط فى العلوم الطبيعية قد نوقشت فى الفصلين الثانى والثالث، وإن كان التقدير المناسب لفلسفة كانط يتطلب معالجة أوسع مما أستطيع أن أقدمه فى هذا الكتاب، «للأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى» (1786). وهناك أفكار جديدة عن علاقة الفلسفة بالفيزياء، تختلف بشكل لافت للنظر عن أى شيء كتبه من قبل، تعتبر أيضًا هى بؤرة أفكار كانط التجريبية النهائية فى عمل غير مكتمل كُتب على هيئة شذرات، عرف- منذ أوائل القرن العشرين باسم «opus postumum» - أى ما كتب بعد وفاته. وفى كتابى هذا، نوهت بصعوبة إلى أنه كان آخر المغامرات الفكرية الجريئة التى قام بها كانط قبل أن تنهار قواه العقلية بشدة بتقدمه فى العمر، ثم بعدها صمت إلى الأبد بالموت. فإلى هؤلاء الجادين الذين يريدون بحق اكتشاف هذا الوجه الآخر لتفكير كانط الفلسفى، أوصى بقراءة كتب إيكارت فورستر ومايكل فريدمان، المبينة تحت عنوان «قراءة إضافية» فى نهاية الفصلين الأول والثانى على التوالى.

والفصل الأول من الكتاب خاص بالسيرة الذاتية لكانط، غير أن هذه الطريقة فى استهلال كتاب عن فيلسوف، هى طريقة تدعو للتساؤل بقوة، وتتطلب بعض المناقشة؛ فقد بدأت بحياة كانط، لأن أى شخص يقوم بدراسة كانط للمرة الأولى، خاصة إذا كان

ذلك الشخص مبتدئا نسبيا بالنسبة لدراسة الفلسفة ذاتها، ربما يكون حب استطلاع أولى لأن يعرف من عساه يكون ذاك الذى سيقوم بدراسة فلسفته، وكيف عاش حياته. وهو أمر مفهوم تماما، وصحى فى الوقت نفسه. أما هؤلاء الذين درسوا الفلسفة وتاريخها منذ وقت مبكر، فيعلمون أن التآلف مع شخصيات الفلاسفة مفيد للغاية فى فهم إسهاماتهم الفلسفية، فحياة كانط لها أهمية حقيقية عند بعض منا ممن درسوا فلسفته، لأنها تساعدنا فى فهم عالمه فى جانبيه العقلى والمادى، وأهدافه المباشرة نسبيا، على المستوين الشخصى والاجتماعى، والتى ربما كان لها تأثيرها فى أفكاره. ومعرفتنا بذلك قد تساعدنا فى فهم لماذا فكر وتكلم عن بعض الأشياء التى فعلها، الأمر الذى يساعدنا فى فهم أفكاره.. وفيما عدا ذلك، فقد يكون اهتمامنا بحياته اهتماما تاريخيا، أو أثريا، أو ربما مجرد حب استطلاع تافه، ولكنه لا شأن له على الإطلاق بفلسفته.

ولكن ما تجنبناه بشكل خاص فى مقاربتنا لحياة كانط؛ هو التعامل معها بروح البطل الأسطورى الذى ينبغى تقديسه، أو كسير القديسين بمظهرها المثالى. فما يهمنا فى أفكار الفيلسوف -أو أن ينبغى أن نهتم به- يتناسب مع إعجابنا بالمفكر كإنسان. فإذا كان ثمة قديسون أو أبطال أسطوريون حقيقيون من بين الشخصيات المهمة فى تاريخ الفلسفة، فإن أفضل ما يمكن أن نفعله هو أن نتجاهل كلية بطولاتهم وقدسياتهم عندما نقوم بدراسة أفكارهم الفلسفية؛ فهى ظاهرة غير صحية، بل ولا فلسفية على الإطلاق أن نمجد الفلاسفة القدماء كأنهم مرشدون روحيون، علينا أن نجلس تحت أقدامهم لعلنا نلتقط شيئًا من حكمتهم. مثل هذا الموقف بالنسبة لأى شخص آخر، سيان كان حيا أو ميتا، هو خيانة للعقل، ووصمة بالعبودية التى تتعارض تمامًا مع فعل التفلسف. فإذا أخذنا بهذا الرأى، فأنا أيضًا بالصدفة كانطى جيد، ما دام كانط يعتبر أن ممارسة هؤلاء الذين يجعلون من الآخرين نماذج للتقليد هى ممارسة فاسدة أخلاقيا، تفضى بصاحبها فى الحال إما إلى احتقار الذات وإما إلى الحسد أكثر منها إلى الفضيلة.. فإذا كان ذلك هو رأى كانط فى هذا الموضوع، فهو أدعى أن نطبقه على كانط نفسه. بل إن الفكرة ذاتها ينبغى ألا تحمل أى ضمانات لمجرد أن كانط آمن بها، ولكن ينبغى أن يؤخذ بها؛ لأن صدقها برهنت عليه الخبرة وحدها.. وهى قضية تصدق أيضًا على كانط نفسه.

والواقع، أنه من الحقائق غير المريحة أحيانًا أن يكون الفلاسفة القدماء الذين ندرس

أفكارهم ونستفيد منها، ليسوا -بشكل خاص- من الشخصيات الإنسانية الرفيعة. والطريقة الوحيدة للتعامل مع هذه الحقيقة هى مواجهة ما سببته من تنافر معرفى بشكل قاطع؛ ومن ثم التصميم على إهمالها باعتبارها لا صلة لها بأى شىء له أهمية حقيقية فى تقرير أى الفلاسفة هو الذى ينبغى علينا دراسته، فإذا كان أحد الفلاسفة القدماء، وليكن كانط مثلا، شخصا جديرا بالإعجاب، فهذا لا يبرر دراسة أفكاره الفلسفية، إذا لم تكن أصيلة مبتكرة أو كانت متوسطة المستوى، ولا نوفيه ما يستحقه من بحث دقيق وتفكير نقدى عميق، ثم لنفرض أن الفيلسوف كان شخصية غير جذابة بمعنى الكلمة، أو حتى كان بعض آرائه فى الأخلاق أو السياسة مزعجًا للمستنيرين اليوم، فلا يزال من الصواب أن نعتبر إسهاماته فى الفلسفة أساسية لا غنى عنها فى فهمنا للمشكلات الفلسفية ولتاريخ تأملات الناس فيها.. فإذا اقتصرنا على دراسة مؤلفات الفيلسوف الذى نعجب به من أجل تكريم شخصيته الأخلاقية الفاضلة، فنحن إذن لا نفعل شيئًا سوى إضاعة الوقت والجهد الذى يمكن أن يبذل فى شىء أفضل. وبالمنطق نفسه، إذا رفضنا دراسة مؤلفات الفيلسوف صاحب الشخصية البغيضة، إما لاعتقادنا بأننا بإهمالنا إياه نعاقبه لأخطائه وإما لآرائه الشريرة، وإما ربما لأننا نريد أن نتجنب التأثر بمثل هذه الشخصية غير السوية؛ حينئذ، سيكون كل ما أنجزناه بهذا الفعل الأحمق من ادعاء الصواب الذاتى والعقلية المنغلقة، أننا حرمنا أنفسنا مما كان يمكن أن نتعلمه من استبصاراته أو على الأقل تجنب أخطائه. ولا شك فى أنه أمر يبعث على الأسى أن نرى طلبة الفلسفة، أو حتى الفلاسفة المحترفين فى بعض الأحيان تفوتهم أشياء كثيرة كان يمكن أن يتعلموها بسبب اتفاقهم أو اختلافهم فى آرائهم الأخلاقية والسياسية مع شخصية أو آراء فيلسوف ما، مات منذ زمن بعيد، وأصبح بمنأى عن قدرتهم الضعيفة على مكافأته أو عقابه. فالناس الوحيدون الذين نعاقبهم بهذه الطريقة هم نحن أنفسنا، وكذلك هؤلاء المحيطون بنا أو فى المستقبل، ممن كان يمكن أن نؤثر فيهم بشكل أفضل فيما لو ثقفنا أنفسنا بمزيد من الحكمة.

وبالنسبة لحالة كانط، فأنا لا أعتقد أنه كان إنسانا مبهرًا جدا على نحو متفرد، ولا بغيضا على نحو مقزز، بل شأنه شأن كل الناس، خاصة المهمين منهم، تنطوى شخصيته على خليط غنى من السمات الجذابة وغير الجذابة معًا؛ فقد كرس كل حياته لعمله.. وكان صبورًا أنفق عمره كله بمعنى الكلمة لعمله كعالم وباحث وفيلسوف، وإن كان

ذلك لم يمنع من أنه كان لاذع النقد طموحًا.. ولم يفقد قط ميزاته الشخصية التى اكتسبها من نجاحه المهنى وازدهاره الذى حققه فى نهاية الأمر. أضف إلى ذلك أنه كان اجتماعيا محبا للناس، باستثناء أنه فى- بعض الأحيان- كان يختلف مع بعض أصدقائه، وانتهى عدد من صداقاته إلى قطيعة مفاجئة. وعلى الرغم من إيمان كانط العميق بأن على المرء أن يفكر لذاته، فإن عاداته وأسلوب حياته يدلاننا على أنه كان فضوليا محبا للاستطلاع، منفتحا على تأثير أصدقاء معينين -مثل يوهان دانييل فنك فى مقتبل حياته، ثم انفتح فى أخرياته على فكر جوزيف جرين. وكان يكنُّ حبًّا شديدًا للبحث عن الحقيقة والتفكير المستقل، وفى الوقت نفسه كان قادرًا على الحفاظ على سمعته من ذوى النفوس الوضيعة، سيان من الطلبة أو الأتباع الذين اعتقد أنهم خدعوه؛ فهو لم يكن دائمًا بمأمن من المؤامرات الفكرية والاغتياب الأكاديمى التى كانت من سمات عصره (وأيضًا من سمات المفكرين والأكاديميين فى كل عصر). وكان من أنصار الاتجاه الليبرالى فى التربية خاصة فى الدين. وكان كذلك من المؤيدين للنظام الجمهورى فى السياسة، ولقضية أن على الدول أن تتنازل عن شيء من استقلالها المطلق وسيادتها لنوع من الفيدرالية العالمية لمصلحة السلام الدولى والتنمية والتقدم للجنس البشرى؛ لذلك كان متشددًا فى إدانته للإمبريالية الأوروبية، واستعمار أجزاء من العالم، معتبرًا أن كل المحاولات المزعومة من جانب الأوروبيين لـ«تحرير» أو لـ«تحقير» الشعوب الأخرى هى محاولات ظالمة وكاذبة. وعلى النقيض من ذلك، قبل بكل الرضا، بل وأيد الوضع المتدنى للنساء فى المجتمع، وأخذ ببعض الآراء التى تقول إن الثقافات غير الأوروبية وكذلك الشعوب، يمكن أن توصف بأنها عنصرية. صفوة القول إذن، أن كانط يعد من بين أكثر العقول التقدمية فى عصره فى المسائل الاجتماعية والسياسية.. ومع ذلك، فبعض آرائه فى القضايا الأخلاقية والسياسية قد يكون صادمًا أو يدعو إلى السخرية بالنسبة لكل شعب مستنير اليوم، غير أننا بدلاً من أن نتخذ من ذلك فرصة لتبنى أفكارًا سيئة ضد كانط، فربما نكون أكثر حكمة لو نظرنا إليها كمقياس لنجاح العقول مثل عقله، وللفلاسفة الذين يأملون فى الارتقاء إلى أساليب أفضل فى التفكير بالنسبة للمستقبل، حتى لو أدى ذلك إلى نبذ بعض آرائهم التى نادوا بها فى مقتبل حياتهم، على أنه مهما تكن أخطاء كانط ونقائصه؛ فإننى على يقين تام بأن اعتقادى لا يخطئ فى كونه هو هذا

الفيلسوف الذى عقدت عليه الآمال فى تحقيق قفزة مهمة بعمله الفلسفى.

وبالطبع، فمما له صلة بتقييم فلسفة كانط أن ننظر فى آرائه، ولكننا على ثقة من أننا لن نتعلم شيئًا من دراسة الفلسفة؛ إذا تناولنا مؤلفات الفلاسفة يحدونا هدف واحد ووحيد؛ هو أننا عقدنا العزم مسبقًا على معرفة مدى ما بلغته الآراء الموجودة فى هذه المؤلفات من اتفاق مع ما ينبغى أن يؤمن به كل الناس من ذوى النوايا الطيبة؛ فإذا كانت تلك هى الروح الوحيدة التى يمكنك بها قراءة الأعمال الخاصة بتاريخ الفلسفة، إذن فالأفضل لك ومعك العالم بأسره الابتعاد، ما دمت جاهلاً بتاريخ الفلسفة ولم تتظاهر فخرا وخيلاءً بأنك تعرف أى شىء عنه.

فالمقياس الحقيقى لقيمة كانط كموضوع للدراسة يقوم به الفلاسفة؛ هو إثراء ما لدينا من أفكار عندما نحاول فهم وتقييم ما كتبه وما فكر فيه تقييما نقديا؛ ثم نربط هذه الأفكار ومعها تأملاتنا النقدية عنها بالمشكلات الفلسفية التى لا تزال تشغلنا حتى اليوم.. وبهذا المقياس، وبالنسبة لهؤلاء الذين يعرفونه حق المعرفة، يعتبر كانط من بين أعظم الفلاسفة الذين عاشوا على هذه الأرض، وبصرف النظر عن نوع الإنسان الذى يمكن أن يكونه، ومهما يكن موقفنا من آرائه فى الموضوعات التى تهمنا.

وسوف أعترف أيضًا بأن شجاعة استبصارات كانط وقوة حججه أيقظت فى نفسى أحيانًا مشاعر الإعجاب به. فإذا كُنت قد نجحت فى عرض فلسفة كانط فى هذا الكتاب، فربما أيقظ عرضى هذا مثل هذه المشاعر نحوه فى نفوس قرائى أيضًا. واستباقًا لمثل هذا النجاح المحتمل، أسدى هذه النصيحة التى أكتسبتها من خبرتى الشخصية؛ عندما أجد نفسى أبدأ فى قراءة كانط أو أى فيلسوف بروح التبجيل والإجلال؛ فهذه إشارة إلى أننى يجب أن أتوقف عن قراءته لبعض الوقت، ثم اختار بدلاً منه مؤلفات فيلسوف عظيم آخر - وليكن هيوم مثلاً أو هيجل - راجيًا ألا تؤدى مثل هذه المشاعر المفرطة ضد فلسفة ما، إلى إضعاف ملكاتى النقدية وتغييم حكمى السليم.

ألن و.وود

ستانفورد، كاليفورنيا

يوليو 2003

اختصارات

أعمال إيمانويل كانط الطبعة الصادرة عن أكاديمية بروسيا الملكية للعلوم

(برلين - و.دى. جروبيتر، ١٩٠٢)

AK:	إن لم يذكر خلاف ذلك، فسوف ينوه عن مؤلفات كانط بذكر الكتاب ورقم الصفحة في هذه الطبعة
Ca:	طبعة كمبريدج لمؤلفات إيمانويل كانط (نيويورك - مطبعة جامعة كمبردج، 1992) هذه الطبعة توفر لنا AK هامشى للكتاب، وتنويهات للصفحات. أما الأعمال المميزة فسوف يشار إليها باستخدام نظام الاختصارات التالى (الأعمال التى ليست لها اختصارات أسفله، سوف ينوه عنها بطريقة كتاب AK، صفحة)
EF:	نحو سلام دائم: مشروع فلسفي. Ca الفلسفة العملية
G:	تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، Ca الفلسفة العملية
I:	فكرة من أجل تاريخ شامل، ذات هدف عالمى Ca أنثروبولوجيا، تاريخ وتربية
Krv:	نقد العقل الخالص Ca نقد العقل الخالص.
KPV:	نقد العقل العملى Ca الفلسفة العملية
Ku:	نقد ملكة الحكم Ca نقد ملكة الحكم
MA:	بداية حدسية للتاريخ الإنسانى Ca أنثروبولوجيا، تاريخ وتربية
MS:	ميتافيزيقا الأخلاق Ca فلسفة عملية
O:	ماذا يعنى أن يوجه الواحد نفسه فى التفكير ؟ Ca الدين واللاهوت العقلي
P:	مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة Ca الفلسفة النظرية بعد عام 1781
R:	الدين فى حدود العقل وحده Ca الدين واللاهوت العقلي
SF:	تعارض الملكات Ca الدين واللاهوت العقلي
TP:	عن المثل الشائع: ما قد يكون صحيحًا نظريا، قد لا ينجح عمليا. Ca الفلسفة العملية

VA:	الأنثروبولوجيا من منظور برجماتى Ca الأنثروبولوجيا، التاريخ والتربية
WA:	الإجابة عن السؤال: ما التنوير؟ Ca الفلسفة العملية

الفصل الأول

حياة كانط وأعماله

يعتبر الفكر الفلسفى لإيمانويل كانط علامة فاصلة بين مرحلتين رئيسيتين فى تاريخ الفلسفة الحديثة. وإذا كان لنا أن نتأمل فى أحداث الماضى، سنجد أن فلسفة كانط تمثل آخر أعظم محاولة لحل المشكلات التى شغلت الفلاسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. هذه الفلسفة زودتنا بالأساس الفلسفى للعلم الحديث، وأوجدت لنا حلا للعلاقة بين هذه الرؤية الجديدة للطبيعة وبين التصورات التقليدية للميتافيزيقا والأخلاق والدين.. ووضعت الحدود لقدراتنا على معرفة الحقيقة على مستوى الطبيعة وما يفوق الطبيعة. وفى الوقت نفسه، وبنظرة مستقبلية، أعاد كانط تعريف الأجندة الفلسفية لبداية العصر الحديث محددًا المشكلات التى واجهها القرنان التاسع عشر والعشرين، وغيّر المعنى الحقيقى «الميتافيزيقا» أو «الفلسفة الأولى» من كونها دراسة من المرتبة الأولى للعالم الفائق للطبيعة أو العالم اللا مادى، إلى كونها دراسة من المرتبة الثانية للطريقة التى يمكن بها للتساؤل الإنسانى أن يقترب من الموضوع الذى يدرسه مهما تكن ماهيته. ووجه الانتباه للطريقة التى تتشكل بها النظريات العلمية والسؤال العلمى، عن طريق التنظير الإبداعى للكائنات البشرية بوصفها كائنات تبحث فى الطبيعة، وأيضًا إلى الطريقة التى يرتبط بها النشاط العلمى بالأنشطة الإنسانية الأخرى.

من ناحية أخرى، سنجد أن الحركات الفلسفية المتنوعة، وأحيانًا المتقابلة كالمثالية النظرية والوضعية المنطقية، والفينومنولوجيا والبرجماتية، كلها لها أسسها فيما يسمى بـ«الثورة الكوبرنيقية» لفلسفة كانط النقدية. وأحدث كانط ثورة فى أسس فلسفة الأخلاق حيث تغيرت من علم موجه لتحقيق الخير المعطى مسبقًا، أو الطريقة التى توجه بها الأفعال الإنسانية وتقييمها عن طريق العواطف والمشاعر الطبيعية، إلى الطريقة التى تحكم بها العوامل الحرة حياة الناس الخاصة وفقًا لمبادئ عقلية نابعة منهم.

كل ذلك فعله - كانط إلى حد ما- بسبب اتساع أفق تفكيره غير العادى وفضوله وانسجامه العقلى، فقد بدأ بدراسة الفلسفة من باب اهتمامه بالعلوم الفيزيائية؛ فمؤلفات كانط المبكرة تمثل إسهامات فى علوم الفيزياء والكيمياء والفلك والجيولوجيا فى عصره. وطوال حياته، كان كانط يتابع التطورات التى تلحق بالعلوم الطبيعية، حتى إنه فى أواخر السبعينيات من عمره، انشغل بثورة لفوازييه فى الكيمياء، راجيًا أن يعاد إجراء التجارب الحاسمة فى كونجزبرج على يد أستاذ فى الطب. ويعد كانط، بوجه عام، المؤسس لتخصص الجغرافيا الفيزيائية، وهو الموضوع الذى حاضر فيه مرارًا خلال عمله الجامعى. وبالنسبة للقارئ الذى يهوى أدب الرحلات الخاص بالشعوب النائية والثقافات الغريبة، لا شك أنه سيعيد تصوره لدراسة الأنثروبولوجيا بعد سماعه للمحاضرات العامة المفتوحة التى كانت تلقى لمدة تزيد على خمسة وعشرين عاما.. وكانت الأنثروبولوجيا هى الموضوع الذى يؤمه أكبر عدد من الناس فى محاضرات كانط الجامعية. وكما سنرى فى هذا الكتاب، فإن مشروع كانط الفلسفى لا يشمل فحسب أسس المعرفة العلمية والقيم الأخلاقية، بل ويتضمن أيضًا تطورات ثورية فى تاريخ علم الجمال وفلسفة التاريخ. وخلال العقد الأخير من حياته، استعمل كانط جهازه الفلسفى فى إعادة تعريف العلاقة بين العقل وبين الدين، وفى إحداث ثورة فى العلاقات الدولية بأن اقترح أن تكون العلاقة الثابتة والدائمة بين الدول، علاقة سلام ينظمها القانون، وليست علاقة خصومة وعداء والإعداد الداخلى للحرب.

ويتمثل إنجاز كانط أيضًا فى أنه استحضر بحق الروح النقدية للقرن الثامن عشر، وهى روح «التنوير».. تلك هى روح الشك الراديكالى والتأمل الذاتى والتى تتطلب من كل فعل إنسانى أن يقدم أدلة براءته قبل أن يمثل أمام محكمة العقل. وقد طبق كانط هذه الروح فى كل مجال من مجالات الحياة: العلوم والجمال والنقد والأخلاق والسياسة، وفوقها وقبلها جميعها الدين. وفى كل ميدان من ميادين الفلسفة، كان من الصعب تصنيف موقفه الفلسفى فى إطار التصنيفات التقليدية (كالعقلانية مثلاً أو التجريبية)، لأن موقفه يمثل المركب من المداخل القديمة ومن إعادة التفكير الأساسى فى القضايا التى تؤسس التعارض بين مدارس الفكر التقليدية. ففى نظرية المعرفة كان كانط عقلانيا ولكنه جعل المعرفة الإنسانية تقف عند حدود ما هو معطى فى التجربة أو الخبرة الحسية. وفى

الأخلاق اعتبر الكائنات البشرية موضوعًا للالتزام المطلق بالقانون الخلقى، ولكنه ذهب إلى أن السلطة الوحيدة الممكنة لمثل هذا القانون هى تلك الخاصة بإرادته العقلية. وفى علم الجمال اعتبر أحكام التذوق أحكاما ذاتية تمامًا وليست معرفية، ولكنه فى الوقت نفسه دافع عن الرأى القائل بأن هذه الأحكام صحيحة بطريقة كلية وصارمة، تمامًا كقوانين العلم والأخلاق. وفى الدين، اعتبر عقلنا هو السلطة الوحيدة النهائية، ولكنه أنكر أن يكون للإيمان مجال فى المعرفة.

وكالتنوير ذاته، أنتجت فلسفة كانط تنوعًا كبيرًا من المفكرين والحركات الفلسفية المحيّرة التى إما أن تدعى أنها وريثها وإما البديلة لها، وإما عليها فى الوقت نفسه أن تكشفها وتصحح أخطاءها. إن قصة المعركة التى دارت حول ميراث كانط، والصراع من أجل تجاوز رؤيته الفلسفية، تعادل التاريخ العقلى للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر برمتهما. وهذه الصراعات نفسها تدلنا على أن المستقبل سيوصف بالطريقة نفسها ما دمنا نستطيع أن نتنبأ ونتجاوز.

إن الغرض من هذا الكتاب هو عرض فلسفة كانط، ولكن هذا الفصل الأول سوف يهدف إلى رسم صورة لحياة الرجل الذى هذه فلسفته.

الخلفية والطفولة:

ولد كانط فى 22 أبريل من عام 1724، فى مدينة كونجزبرج التى تقع شرق بروسيا. وهى ميناء بحرى على مصب نهر بريجل «Pregel» فى بحر البلطيق. هذه المدينة كانت فى أيام كانط قاعدة شرقية معزولة للثقافة الألمانية – على الرغم من أنها كانت محتلة من الجنود الروس لسنوات عديدة خلال حياة كانط– والجانب الأكبر من المدينة قد سوى بالأرض بعد أن أمطرتها قاذفات القنابل الإنجليزية والأمريكية بقذائفها، أو ما فعلته بها المدفعية الروسية قبل أن يجتاحها الجيش السوفيتى عام 1945. بعد الحرب، تم تطهير المدينة عرقيًا من سكانها الألمان، وأعيدت تسميتها باسم كالينجراد – بعد تبعية كاملة للستالينية الكريهة– وأصبحت لا تزال عليه، قاعدة غربية معزولة للثقافة الروسية، وإلى نحو الأربعين عامًا من القرن العشرين، كانت مركزًا لقيادة البحرية الروسية، وأغلقت تمامًا فى وجه الأجانب وكذلك معظم الروس أيضًا.

وقد ظلت الكاتدرائية اللوثرية، تلك التى رفض كانط – من حيث المبدأ– أن يؤدى

فيها الخدمات الدينية، نقول ظلت أطلالاً مدمرة حتى فترة جورباتشوف، ولكن أعيد بناؤها بشكل أساسى وجدّدت خلال فترة التسعينيات من القرن العشرين. وفى أيام كانط كان المبنى الرئيسى قريبًا منها (لم يعد له وجود). والكاتدرائية ذاتها تضم مكتبة الجامعة التى كثيرًا ما كان كانط يؤمها للدراسة، وخدم فيها كأمين مكتبة لفترة من الزمن. وقبر كانط الذى يقع خارج الكاتدرائية على الجانب بشكل مناسب (على يسار المذبح) أصيب ببعض الأضرار منذ أيام الحرب، ولكنه ظل فى معظمه سليمًا وكأنه لم يمس (ولم يحتاج قط لإعادة ترميم)؛ فقد أفلت من التدمير بقنابل الحلفاء لأن جنرالا سوفيتيًا (على مستوى لا بأس به من الثقافة) أمر - وكما عرفنا ذلك - بالإبقاء على القبر (ومعه تمثال شيلر الذى ما زال قائمًا فى مكان آخر من المدينة) وتجنيبهما الدمار الذى ألحقته قواته بباقى مدينة كونجزبرج عقابًا لها. ومنذ أيام الحرب حرص سكان كالينجراد الجدد من الروس، وبشكل دائم، على تزيين قبر كانط بالزهور. وأصبح من العادات المألوفة أن يزور كل المقبلين على الزواج هذا القبر.. وهكذا يتضح لنا أن هذا الفيلسوف العقلانى الصارم، إيمانويل كانط - اللوثرى بحكم النشأة وإن كان بعد نضجه شديد التشكك فى الخرافات الدينية الشائعة بكل أشكالها - أصبح أشبه ما يكون بالقديس الأرثوذوكسى المحلى الذى كان على السكان الجدد لهذه المدينة الألمانية القديمة أن يبجلوه ويوقروه.

وقد ارتبطت كونجزبرج فى القرن الثامن عشر ببقية أجزاء العالم لقربها من البحر، وتباهت على الدنيا بثراء وتنوع ثقافتها العقلية اللافتة للنظر. وعلى الرغم من ذلك، فمن الصعب أن نتوقع أن تكون هى المكان الذى انطلقت منه أعظم ثورة عرفتها الفلسفة الحديثة، ولا أن يكون إيمانويل كانط منظورًا إليه من حيث عائلته أو أصوله الاجتماعية؛ هو نوع الشخص الذى يمكن أن نتوقع أن يكونه هذا العملاق؛ فقد كان الابن الثانى، والسادس من حيث الترتيب لتسعة أطفال أنجبهم يوهان جورج كانط، السروجى المتواضع (أو صانع الجلود) الذى يعود لأصول شديدة التواضع، وآنا ريجينا رويتر، ابنة أحد أعضاء طائفة صانعى الجلود نفسها. وقد كان كانط يعتقد أن عائلة والده تنحدر من أصول اسكتلندية (وأن اسم العائلة كان يتهجى: كانت «Cant»). وكان فخورًا بهذا الإرث الذى يجعله ينتسب لرجال يكنُّ لهم كل الإعجاب من أمثال: فرانسيس هاتشيسون وديفيد هيوم واللورد كيمز وآدم سميث.. ومع ذلك «فقد دلت الأبحاث الحديثة أنه

كان مخطئًا للأسف فى هذا الموضع من سلسلة نسبه»، وأنه على الأرجح كان مخدوعًا بالاعتقاد أن أكثر من واحد من أعمام أو أخوال الأب أو الأم قد تزوج من اسكتلنديين حديثى الهجرة. فأسلاف كانط، بقدر ما يمكننا أن نتتبع أصولهم يعودون لسلالة ألمانية خالصة، فقد جاءت أسرة والده من مدينة تيلسيت «Tilsit».(*)

أما عائلة كانط؛ فقد كانوا من المخلصين فى إيمانهم بالمذهب التقوى. والمذهب التقوى هو حركة إحيائية للروح الدينية ظهرت فى القرن السابع عشر، وكان لها أثر بالغ فى الثقافة الألمانية خلال القرن الثامن عشر. وهى حركة دينية يمكن مقارنتها بحركات دينية معاصرة مثل: الكويكرية أو الميثودية فى إنجلترا، أو الهازيدية بين يهود وسط أوروبا. وكان الراعى الروحى لعائلة كانط، فرانز آلبرت شولز، هو أيضًا رئيس كلية فريدريك المؤسسة حديثًا، وعندما لاحظ على هذا الابن الثانى لعائلة كانط المتواضعة أمارات الذكاء والعبقرية، أتاح له فرصة نادرة للتعلم لم تكن تعطى بالتأكيد لأطفال من مستوى الطبقة الاجتماعية لوالديه. وفى الكلية الفريدريكية، تعلم كانط اللاتينية، وتعلم أيضًا ما يكفى لالتحاقه بالجامعة وهو فى السادسة عشر من عمره، ولكنه وجد أن مناخ الحماس الدينى، خاصة الطغيان العقلى للتعليم الدينى الشفاهى هو مناخ خانق لكل من العقل والروح بطريقة لا تحتمل.

وفى سياق بحث قصير فى علم الأرصاد الجوية، كتب فيما بعد عن علم العقيدة الشفهى يقول: «إننا حتى فى طفولتنا كنا نستظهره عن ظهر قلب، معتقدين أننا فهمناه، ولكننا عندما تقدمنا فى العمر وأصبحنا أكثر قدرة على التفكير، أدركنا أننا لم نفهم إلا أقل القليل مما حفظناه، ولذلك فجزاؤنا أننا نستحق أن نعود من جديد إلى المدرسة، لعلنا فحسب نجد شخصًا ما هناك (بجانبنا نحن أنفسنا) يفهم هذه التعاليم بشكل أفضل» (AK 8.323).

وقد جرت محاولات كثيرة لمعرفة ما إذا كان المذهب التقوى قد ترك أثرًا فى فلسفة كانط الأخلاقية وتفكيره الدينى، ولكن كل المرجعيات الصريحة عن تأثير المذهب

(*) عرفت بعد ذلك بمدينة سوفيتسك بمقتضى معاهدة السلام بين فرنسا وبروسيا وروسيا عام 1807. المترجم

التقوى على مؤلفاته أو محاضراته تؤكد بما لا يدع مجالا للشك موقفه العدائى منه؛ فقد وصف موقفه منه بأنه إما أن يكون مذهبًا يتصف بروح الطائفية الضيقة فى الدين، وإما هو ذاك الذى يركن إلى السبات الأخلاقى واللا مبالاة التى لا تفعل شيئًا لتحسين حياة الإنسان أو العالم سوى الانتظار السلبى حتى تقوم العناية الإلهية بكل شيء. وربما عبر كانط عن رأيه فى الإنسان التقوى بشكل مهذب بأنه ذاك الذى يفرض فكرة الدين «بطريقة غير مبررة على كل حديث ومناقشة»- (AK.27:23). وفى المقابل، اتسم موقف معظم التقويين من ذوى النفوذ فى كونجزبرج بالعداء لفلسفة كانط.

وفى عام 1740، التحق كانط بالجامعة. وفى العام نفسه أصبح فريدريك الأكبر ملكًا على بروسيا. ولهذا التاريخ أهمية خاصة بالنسبة للحياة الفكرية فى ألمانيا، لأن واحدًا من أوائل القرارات التى اتخذها الملك فريدريك هو استدعاء كريستيان وولف من منفاه فى ماربورج ليحتل منصب الأستاذية فى جامعة هال، الأمر الذى يقدم دعمًا رمزيًا للحركة الفكرية المعروفة بالتنوير «Aufklar» التى يعتبر وولف أبًا لها.. فقبل ذلك بسبعة عشر عامًا، أصدر الملك فريدريك الأب، أقصد فريدريك فلهلم الأول، أمرًا بنفى وولف دون إبطاء خارج حدود بروسيا بإيعاز من التقويين فى البلاط البروسى. فقد اعترضوا على الطريقة التى انتهى بها التنوير إلى جعل الجامعات الألمانية أماكن للعقلانية المدرسية الجافة، أكثر منها أماكن للإلهام الدينى والموعظة الأخلاقية. كذلك رءوا أنه مما يستوجب الاعتراض افتتان وولف بالفكر الوثنى؛ فقد كان على سبيل المثال واحدًا من أوائل الأوروبيين الذين أخذوا على عاتقهم دراسة المؤلفات الكونفشيوسية التى عالجها بروح التعاطف التى تنذر بالخطر. يضاف إلى ذلك أنه مما أثار مخاوفهم، بعض نظرياته الفلسفية التى تقول بأن الإرادة الإنسانية خاضعة للحتمية السببية تحت مبدأ السبب الكافى؛ على الرغم من عدم إنكار وولف لحرية الإرادة، ولكنه كان على الرأى الذى نسميه الآن بـ «الانسجام» أو «الحتمية الناعمة». هذا الصراع داخل الجامعات وفى الحياة الفكرية بشكل عام، ثم بين المذهب الوولفى وبين المذهب التقوى كان صراعًا فاصلاً فى البيئة الفكرية التى عاش فى ظلها كانط.

الحياة الأكاديمية المبكرة :

كانت دراسة الأدب اللاتيني هي أول ما اختار كانط دراسته في الجامعة، وهو ما ترك بصمته على عديد من الاقتباسات من الشعراء اللاتينيين والتي تؤلف تقريبًا الحليات الأدبية الوحيدة في مؤلفات كانط، ولكنه لم يلبث أن وقع تحت تأثير هؤلاء الذين في الجامعة ممن يدّرسون الرياضيات والميتافيزيقا والعلم الطبيعي. وأكثر المعروفين من هؤلاء هو مارتن كنوتزن « M. Knutzen (1713-51)» الذي ربما حرمته وفاته المبكرة – والتي تدعو أحيانًا للتأمل – من بعض التأثير الفلسفي الذي كان يمكن أن يمارسه عليه أكثر تلاميذه شهرة. وأحيانًا ما كان كنوتزن يوصف بأنه وولفي التوجه، غير أنه كان ناقدًا تقويًا لوولف أكثر منه مشايعًا له. علاوة على أنه من المبالغة في التبسيط أن نعتقد أن كانط كان «تلميذًا لكنوتزن»؛ ذلك لسبب واحد هو أنه من الواضح أن مواهب كانط ليست منحة من كنوتزن؛ فهو لم يعتبر كانط من بين تلاميذه المتميزين، وهي للأسف الحقيقة المسئولة عما نعرفه الآن – وإن أدركنا ذلك متأخرًا – عن البطء غير العادي في تطور حياة كانط الأكاديمية. يضاف إلى ذلك، أن رسالته للماجستير كانت قد اكتملت عام 1746 تحت إشراف يوهان جوتفريد تيسك «J.G. Teske (1704-72)». وهذا يجعلنا نصف كانط – على الأصح – بأنه «تلميذ تيسك» على الرغم من أن تيسك كان عالم طبيعة، بجانب القليل من الاهتمامات الفلسفية العريضة. والرسالة ذاتها هي دراسة مفصلة لأبحاث تيسك في الاحتراق والكهرباء. والحقيقة أن كل مؤلفات كانط المنشورة قبل سن الثلاثين كانت في العلوم الطبيعية، عن موضوعات تتعلق بفيزياء ليبنتز وأبحاثه الفلكية والجيولوجية وفي الكيمياء.

وفي عام 1744، غادر كانط الجامعة وهو في سن العشرين ليتكسب عيشه باعتباره معلمًا خاصًا، وهو العمل الذي مارسه لدى مختلف العائلات في شرق بروسيا في العقد التالي. ومن أكثر الذين تأثروا به من مستخدميه الكونت فون كيسيرلينجك «V.Keyserlingk». حتى في السنوات المتأخرة، حافظ على علاقته الاجتماعية بهذه العائلة خاصة الكونتيسة. وخلال هذه السنوات ارتبط كانط مرتين بالخطوبة بنية الزواج، ولكنه في كلتا المرتين كان يؤجل الزواج لأنه لا يملك ما يكفي من المال لإعالة أسرة. وفي المرتين سئمت الخطيبتان من الانتظار، وتزوجت كلتاهما من شخص آخر. وعلى الرغم من أنه بمرور الوقت أصبح ماليًا في وضع متيسر يسمح له بالزواج، فإنه بتأثير من

صديقه جوزيف جرين، فضل حياة العزوبية بما تمنحه من حرية، وقرر أن يكمل حياته بلا زوجة ولا أسرة.

عاد كانط بعد ذلك إلى الجامعة عام 1755؛ حيث نال درجتى المدرس والدكتور فى الفلسفة، وحصل على وظيفة محاضر خاص.. وهذا يعنى أنه أصبح مرخصًا له بالتدريس فى الجامعة، ولكن دون أن يتقاضى راتبًا، لذا يتعين عليه أن يكسب عيشه مما يدفعه الطلبة لقاء سماعهم لمحاضراته؛ وحيث إن حياته أصبحت متوقفة على التدريس، بصرف النظر عما يريد الطلبة أن يتعلموه، وجد نفسه لا يقوم فحسب بإلقاء محاضرات فى المنطق والميتافيزيقا والأخلاق واللاهوت الطبيعى والعلوم الطبيعية بما فى ذلك الفيزياء والكيمياء والجغرافيا الفيزيائية، بل وأيضًا محاضرات فى موضوعات عملية مرتبطة بها، كالتحصين العسكرى والألعاب النارية. ولفترة زمنية ليست بالقصيرة، كرس كانط جهوده العقلية بشكل أساسى لمعالجة مشكلات العلم الطبيعى: كالفيزياء الرياضية والكيمياء والفلك، وتخصص جديد (حيث يعتبر الآن هو المؤسس له) هو «الجغرافيا الفيزيائية» - أو ما نطلق عليه اليوم «علوم الأرض». هذا العمل بلغ ذروته فى كتابه «التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماوات» (1755). وفى هذا البحث، يعتبر كانط أول من طرح فرضية الأصل السديمى للنظام الشمسى، ولكن ما أصاب الناشر من خسارة مالية، ترك أثره فى الكتاب الذى منع انتشاره وأبقاه فى طى الكتمان، وظل غير معروف فعليًا لسنوات طويلة، حتى بعد أن قدم لابلاس بشكل جوهرى الفرضية نفسها، ولكن مدعومة بتفصيلات رياضية واسعة. (*)

وعلى الرغم من ذلك، وفى السنة نفسها، بدأ كانط ينشغل بتأملاته الفلسفية النقدية فى أسس المعرفة والمبادئ الأولى لميتافيزيقا وولف، فى بحث باللاتينية بعنوان «شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية». وفى هذا البحث، أخضع القضايا الرئيسية والحجج الخاصة بميتافيزيقا وولف ونظرية المعرفة للدراسة النقدية، حيث نجد فيه أقدم عرض لبعض الأفكار الكانطية المميزة عن مثل هذه الموضوعات، كالسببية والتفاعل بين النفس والجسم والبراهين الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله.

(*) تقول هذه الفرضية: إن الكون نشأ عن سديم من الغاز منذ فترة تتراوح من 10 إلى 15 مليار سنة. وقد ذاعت هذه الفرضية فى القرن 19 بعد الصياغة الدقيقة التى وضعها لابلاس. المترجم.

وبعد ذلك بسنوات عديدة، وفى تصديره لكتابه «مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة» (1783)؛ أعلن كانط تأكيده أن تذكره لديفيد هيوم هو أول من أيقظه من «سباته الدوجماطيقى». وهناك كتابات بالألمانية (تحاول وهى محاولة ميؤوس منها فى تقديرى) تقديم نوع من مادة السيرة الذاتية لتفسير هذه الملاحظة.[1] ولكن ما هو معقول ومقبول أكثر، أن كانط قصد بها دعوة مستمعيه (يفترض أنه حينذاك كان يدرس فلسفة وولف) لأن يكتشفوا طريقهم الخاص لفلسفته النقدية من خلال التأمل فى تحديات شك هيوم. فوضع الشك الهيومى جنبًا إلى جنب مع دوجماطيقية وولف، ربما يمثل طريقة صادمة استخدمها كانط لطرح القضية الأساسية عن إمكانية الميتافيزيقا، وفى الوقت نفسه تشير بالتأكيد إلى إعجاب كانط بفلسفة هيوم الذى لازمه طوال حياته.. ولكن للأسف، استخدمت هذه الملاحظة بوصفها تقريرًا موثقًا لسيرته الذاتية الخاصة بتطوره الفلسفى؛ ذلك أن هذه الملاحظة إن فسّرت على أن كانط بدأ ميتافيزيقيًا متزمتًا على مذهب وولف، وأنه استيقظ من عقلانيته التى ارتضاها لنفسه عن طريق شك هيوم، سنجد أن هذه الملاحظة لا تتسق ببساطة مع كل الحقائق الخاصة بحياة كانط العقلية، فالدارس لتطور فلسفة كانط سيجده منذ البداية الأولى ناقدًا لبعض المعتقدات الأساسية فى ميتافيزيقا وولف.. إذن لم يكن هناك «سبات دوجماطيقى» بالمرة يمكنه أن يستيقظ منه؛ فعلى طوال تطور كانط الفلسفى حتى وصوله إلى «نقد العقل الخالص» - بل من الصواب أن نقول بعده أيضًا- كان دائم البحث لا يكل ولا يمل. لم يوقفه سوى المرض والشيخوخة وأخيرًا الموت، فنقطة انطلاقه المبكرة عام 1755 كانت بالفعل بعيدة إلى حد كبير عن «الدوجماطيقية الوولفية».

وقد جذبت مؤلفات كانط دائرة واسعة من القراء المحبين للفلسفة عام 1762، عندما شارك ببحث فى مسابقة عن أسس الميتافيزيقا. وإذا كان موسى مندلسون قد فاز بالمسابقة، فقد كسب كانط الجائزة الثانية ببحث بعنوان «عن تميز مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق» الذى نشر عام 1764 مع بحث مندلسون الفائز، وتلقى مديحًا وإطراءً من مندلسون (الذى كانت تربطه دائمًا بكانط علاقات إعجاب واحترام متبادل).

وقد كان تطور اهتمام كانط بفلسفة الأخلاق متأخرًا نسبيًا. ففى بحثه الذى شارك به فى المسابقة، فضلاً عن محاضراته المبكرة فى الأخلاق، يبدو كأنه انجذب لنظرية

الحس الأخلاقى عند فرانسيس هاتشيسون، غير أنه ما لبث أن أصبح مقتنعًا بأن نظرية تعتمد على المشاعر والأحاسيس لا تكفى لأن تنتزع الصدق الكلى والإلزام المطلق للقانون الأخلاقى الذى كثيرًا ما يتحدى الأحاسيس والرغبات الإنسانية الفاسدة ويتحكم فيها. غير أن تفكيره فى الأخلاق تغير بشكل درامى عام 1762؛ عندما التقى مؤلفات جان جاك روسو التى نشرت حديثًا.. أقصد كتابه «إميلى»، أو «عن التربية وعن العقد الاجتماعى». فقد تعلم بالفعل من المذهب التقوى كيف يؤمن بالمساواة بين كل البشر باعتبارهم أبناء الله، ومن الكنيسة الكونية ومن شمول الكهنوت لكل المؤمنين، نقول: تعلم أن يناضل من أجل مثل أعلى أخلاقى فى عالم آثم من الانقسام الروحى واللا مساواة الظالمة. هذه القناعات وجدت لها الآن شكلاً عقلانيًا لرؤية روسو بأن الناس أحرار متساوون بالطبيعة، ولكنهم وجدوا أنفسهم فى عالم اجتماعى ملىء بالقيود لا يتمتع فيه المواطن بحقوقه، حيث يقوم الغنى والقوى بقمع واضطهاد الفقير والضعيف. ودون تأخير، سارع كانط بتحديد موقفه الأخلاقى من خلال تأكيده على سيادة واستقلال العقل، رابطًا فلسفته الأخلاقية بعنوان «ميتافيزيقا الأخلاق».. ومع ذلك، احتاج كانط لعشرين عامًا بعد ذلك كى ينتهى من نظريته الأخلاقية.. وخلال هذه الفترة كرس جهده لإعادة صياغة أسس العلوم واكتشاف العلاقة الدقيقة داخلها، بين العلم التجريبى وبين مزاعم المعرفة الميتافيزيقية أو الأولية.

وأكثر أصدقاء كانط المقربين إليه فى شبابه هو: يوهان دانييل فنك J. (1721-64) D. Fuunk، أستاذ القانون الذى عاش حياة بالغة القسوة، ومات فى سن مبكرة. وكشأن صديقه فنك -وبخلاف الصورة التقليدية المشوهة التى عرفت عنه- كان كانط إنسانًا اجتماعيًا، يرى فيه من يعرفونه شخصية ساحرة، ذكية وطريفة، بل وحتى أنيقة. ومع ذلك، إذا ما قارناه بفنك، سنجده أيضًا حكيمًا يتصف بضبط النفس. وتتضمن نزعته الاجتماعية، مهارته أيضًا فى لعب الورق والبلياردو، والذى كان يلعبهما ببراعة تثير الإعجاب. وكثيرًا ما كانت مكاسبه من اللعب تكمل دخله الأكاديمى الضئيل. وبعد وفاة فنك، أقام كانط أطول صداقاته وأشدها حميمة، مع رجل الأعمال الإنجليزى جوزيف جرين (1727-86). وكان جرين رجلاً عزبًا غريب الأطوار، يتصف بعادات صارمة وثابتة. وقد يكون هناك اعتقاد أن تأثير جرين كان وراء اكتساب كانط الصفات - التى

كثيرًا ما كانت محرفة- التى نسبت للصورة التى تكونت عنه بعد ذلك. فمنذ البدايات الأولى لحياته، استثمر كانط مدخراته فى المغامرات التجارية لمشاريع جرين القوية، والتى استفاد منها بما يكفى لضمان مستقبل مريح فى الوقت الذى حصل فيه على درجة الأستاذية عام 1770.

نشأة الفلسفة النقدية:

التطور البطىء لحياة كانط الأكاديمية يوازى الفترة الطويلة التى استغرقها فى التطور الذهنى للنسق الفكرى الذى نتذكره به الآن. نعم، إن كراسى الأستاذية فى المنطق والميتافيزيقا أصبحت مفتوحة فى جامعة كونجزبرج عامى 1756 و1758، ولكن كانط لم يعر المنطق التفاتًا؛ فإمكاناته التى كانت لا تزال محدودة جدًّا، جعلته يصرف النظر عن المنطق ويتجه نحو الميتافيزيقا. وبعد التقدير الذى ناله من مندلسون والأكاديمية البروسية، منح درجة أستاذ فى الشعر فى الجامعة عام 1764، ولكنه رفض المنصب لأنه كان يريد مواصلة تكريس نفسه للعلم الطبيعى والفلسفة. وفى عام 1766، قبل وظيفة مساعد أمين مكتبة بالجامعة، والتى أمدته بأول راتب أكاديمى ثابت، ولكنه رفض الفرص التى أتيحت له لتقلد منصب الأستاذية عام 1769 فى إرلانجن أولاً ثم بعد ذلك فى جينا، لعدم رغبته بشكل أساسى فى مغادرة شرق بروسيا، وأيضًا لأنه كان يتوقع أن يكون منصب الأستاذية فى المنطق فى كونجزبرج متاحًا له فى العام التالى. وفى الأعوام التالية تلقى عروضًا أخرى، منها مثلاً منصب أستاذ فى جامعة هال عام 1778، ولكنه اختار ألا يغادر كونجزبرج. وكما حدث مع بتهوفن، أعظم المؤلفين الموسيقيين ثورية، الذى كتب بعض تحفه الموسيقية الأصلية بعد أن أصيب كلية بالصمم، كذلك كانت الحال مع كانط، أعظم الفلاسفة وأكثرهم عالمية، الذى عاش فى مقاطعة معزولة شمال شرق أوروبا، ولم يرتحل أكثر من ثلاثين ميلاً أبعد من مسقط رأسه.

وفى أطروحته باللغة اللاتينية التى تقدم بها لمنصب الأستاذية بكونجزبرج، بعنوان «فى أشكال ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول»، قطع كانط أشواطًا عديدة فى اتجاه ما نعتبره اليوم أخيرًا أنه هو الذى قاده لـ «الفلسفة النقدية» فى ثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر. وفى عام 1772، أخبر كانط صديقه وتلميذه السابق ماركوس هرتز أنه منهمك فى عمل فلسفى عظيم سيكون عنوانه «حدود ملكة الإحساس وملكة العقل»

والذى يتوقع أن ينتهى منه فى غضون عام. بيد أن الأمر احتاج ما يقرب من العقد قبل أن ينشر كانط كتابه «نقد العقل الخالص». وخلال سبعينيات القرن الثامن عشر، لم يكتب أو ينشر كانط سوى أقل القليل. وعلى الرغم من ارتقائه لمنصب الأستاذية، فقد استمر يعيش فى مساكن مفروشة على جزيرة فى بريجل، حيث يوجد مبنى الجامعة، وتوجد كذلك الكاتدرائية التى كانت مكتبتها بمثابة البيت بالنسبة له. واستغرق الأمر ثلاثة عشر عامًا أخرى كى يتمكن من شراء منزل خاص به.

ومع ذلك، ومبكرًا فى هذا «العقد الصامت» بدأ كانط يحاضر فى الأنثروبولوجيا الذى نبه إليه (بل قل حث عليه) كتاب إرنست بلانتر «E. Planter» - «أنثروبولوجيا من أجل الأطباء والفلاسفة» - Anthropology for Physicians and Philosophers (1772). غير أن كانط رفض عملية الاختزال الفسيولوجى التى قام بها بلانتر لصالح مقاربة تؤكد على الخبرة العملية للتفاعل الإنسانى، وتاريخية الكائنات البشرية، فقد كان دائمًا شديد التشكك فى قدرة الكائنات البشرية على تحصيل أى معرفة علمية تتعلق بطبيعتهم. وكان غير مقتنع - بشكل خاص - بالحالة الكلية لدراسة الطبيعة البشرية حتى الآن، متطلعًا إلى حدوث ثورة علمية فى هذا المجال من الدراسة مستقبلاً (والذى هو نفسه لم يدع أنه قادر على إنجازها). واستمر يحاضر فى الأنثروبولوجيا بالطريقة المعتادة لمدة خمسة وعشرين عامًا تالية. هذه المحاضرات كانت هى أكثر المحاضرات التى يميل إلى إلقائها، وأيضًا أكثرها حضورًا من المستمعين خلال كل حياته فى التدريس. وقد كان لأفكار كانط فى الأنثروبولوجيا تأثير قوى، وفى الوقت نفسه دقيق فى معالجاته للإبستمولوجيا وفلسفة العقل والأخلاق والجمال وفلسفة التاريخ، ولكنه تأثير يصعب تحديد أبعاده وأهميته؛ لأنه لم يضع أبدًا نظرية منهجية مفصلة عن الأنثروبولوجيا. أما مؤلفه المنشور فى الأنثروبولوجيا، فهو لا يعدو كونه كتابًا مدرسيًا عاديًا اقتبست مادته من محاضراته، وهو بعنوان «الأنثروبولوجيا من وجهة نظر برجماتية» أصدره عند نهاية عمله بالتدريس.

وهكذا أخيرًا، نشر كانط كتابه، «نقد العقل الخالص» فى ربيع عام 1781 -أى قبل أقل من شهر من عيد ميلاده السابع والخمسين. وعلى الرغم من أنه بذل كل جهده لينتهى من هذا الكتاب سريعًا جدًا، وفى مدة لا تتجاوز الأشهر الأربعة فيما بين عامى 1779

و80، فقد استغرق إعداده ما يقرب من عشر سنوات. وقد روى عنه أنه قرأ كل جملة فى الكتاب على صديقه جرين الذى كان رأيه فى المسائل الفلسفية موضع تقدير كبير منه. وما أن نشر «النقد» واتضح مدى أصالة وعمق ما تضمنه من أفكار، ومدى صعوبة الجهد الذى بذل فيه، حتى توقع كانط أنه لا محالة سيجذب الاهتمام فى الحال، على الأقل بين الفلاسفة. ولكنه سرعان ما أصيب بخيبة أمل من الاستقبال الفاتر وعدم التفهم الذى قوبل به الكتاب فى البداية. وخلال العام الأول بعد صدوره وربما عامين، لم يتلق من هؤلاء الذين كان يتوقع منهم أكثر من غيرهم بعض التعاطف أو التأييد لكتابه، سوى الصمت المحير.

وبدأ كانط محبطًا خاصة بعد النقد الذى وجه لـ «النقد» والذى نشر فى «تقرير جوتنجن العلمى» فى يناير عام 1782. هذا التقرير كتبه كريستيان جارف «C. Garve» ظاهريًا - وهو رجل يكن له كانط كل الاحترام- ولكنه خضع لتنقيح كثيف من محرر المجلة ويدعى فيدر «J.G Feder»، وهو فيلسوف تنويرى عادى من المتعاطفين مع آراء لوك، ولا طاقه له بالصمود أمام الميتافيزيقا فى أى شكل من أشكالها، ولا ينسجم تفكيره على الإطلاق مع هذا المشروع العميق الذى أخذه كانط على عاتقه. ومن هذا المنطلق، وصف التقرير مثالية كانط الترانسندنتالية بأنها ليست أكثر من تنويعات على مثالية باركلى- أى اختزال العالم الحقيقى والواقعى إلى مجرد تمثلات ذاتية ترتكز إلى تشوش أوّلى بين الحالات الذهنية وبين موضوعاتها. هذا النقد الذى ورد بالتقرير، جنبا إلى جنب مع عدم قدرة معظم الأوائل الذين قرءوا «النقد» على فهمه، دفع كانط لمحاولة إعادة عرض أفكاره بطريقة ميسرة سهلة التناول فى كتابه «مقدمة لكل ميتافزيقا مستقبلة (1783)». غير أن كانط لم يكن الشخص الذى يبّسط أفكاره بشكل جيد، الأمر الذى احتاج لعديد من الأعوام الإضافية قبل أن يحظى «النقد» بالاهتمام الذى كان يأمل فيه.

سنوات النجاح الأكاديمى:

ولد كانط فقيرًا، وظل فقيرًا كأكاديمى هامشى بلا راتب حتى أواسط عمره. ولكن استثماراته مع جرين علاوة على تعيينه أستاذًا أتاحا له فى النهاية حياة مريحة. وفى أوائل التسعينيات من القرن الثامن عشر، جعلت منه شهرته واحدًا من أعلى الأساتذة دخلاً فى الجهاز التعليمى البروسى. وخلال الفترة من أواخر ستينيات القرن الثامن عشر حتى

الجانب الأكبر من سبعينيات القرن نفسه، عاش مع كثيرين غيره من الجامعة فى غرف مستأجرة فى منزل كبير يملكه كانتر، الناشر وبائع الكتب. وفى عام 1783 وعمره 59 عامًا، وبمساعدة ونفوذ صديقه تيودور جوتليب هيبل، رئيس بلدية كونجزبرج (1741-96) اشترى كانط أخيرًا منزلاً خاصًا به.. منزل كبير مريح فى برينزيسنستراب فى وسط المدينة، على مقربة من القلعة الملكية التى أعطت للمدينة اسمها.

لقد كان هيبل - صديق كانط- إنسانًا رائعًا. فهو فضلا عن كونه ناشطًا سياسيًا، فهو مفكر مثقف. كان رجلاً متعلمًا وذكيًا، ألّف مسرحيات وروايات هجائية على طريقة شتيرن. كذلك كتب مقالات سياسية يمكن أن توصف بأنها تقدمية، يدافع فيها عن المساواة المدنية لليهود، وناضل مطالبًا بموقف راديكالى فعلى يتعلق بالوضع الاجتماعى للنساء، مدافعًا عن ضرورة إصلاح نظام الزواج لضمان مساواتهن بالرجال فى جميع مجالات الحياة. كانت آراؤه بالنسبة لتحرير النساء أكثر تقدمية بكثير عن آراء كانط، حتى فى الوقت الذى أشيع فيه أن كانط شارك بالكتابة فى هذه المؤلفات «النسوية». وإذا كان كانط فى السنوات التالية أبعد ما يكون عن راحة البال، كان هيبل غنيًا بمعنى الكلمة. وقد توصل كانط لمعرفة هيبل فى المجال نفسه مثل فنك، وتأثرت طريقة حياة هيبل بشدة بفنك أيضًا. بعد وفاة هيبل - وشأن كل الرجال الآخرين الذين دافعوا عن حقوق النساء فى ذلك العصر، مثل وليم جودوين- كان موضوعًا لاستنكار ما أشيع عن فضائح سلوكه الجنسى، غير أن كانط دائمًا ما كان يمتنع عن المشاركة فى الهجوم عليه.

وصديق آخر من أصدقاء كانط الملحوظين، وإن كان لافتًا للنظر أكثر، هو هامان «J.G. Hamann» الذى كان أيضًا صديقًا مقربًا لجرين. وكان هامان مفكرًا وكاتبًا ألمعيًا متقد الذكاء، ولكن آراءه - كشخصيته- لا تختلف كثيرًا عن كانط؛ فهو مفكر دينى غريب الأطوار، جمع بين شكه الفلسفى وبين عقلانيته التقوية. عاش حياة مضطربة غير تقليدية مليئة بالمشكلات - مثلاً عاش مع امرأة لم يتزوجها أبدًا- وكان رجلاً طائشًا متقلبًا ومريضًا. تتصف مؤلفاته بأنها موجزة محكمة تدل على ثقافة عميقة تثير الإعجاب، مفعمة بالأحاسيس وأميل إلى التهكم، وتنطوى على تلميحات عبقرية، وفى الوقت نفسه تعذب القارئ، أو قل تثير غيظه وحنقه بأسلوبها الملغز الخفى. كان ناقدًا حادًا للتنوير بما فى ذلك فلسفة كانط، وهو الرائد والمعلم للاتجاه الألمانى الرافض للتنوير، والرافض

للحركة الأدبية المعبرة عن التنوير «Sturm und Drang»(*)، الأمر الذى يدل على شىء بالغ الأهمية، وفى الوقت نفسه إيجابى بدرجة كبيرة، عن صفات كلا الرجلين وعظمة عقوليهما، أنهما كانا صديقين صدوقين، وأن ما بينهما من اختلافات عميقة فى المنهج والتوجه، لم يؤد أبدًا إلى إقصاء أحدهما لشخصية الآخر.

أما فيما يتعلق بعلاقة كانط بأصدقائه الآخرين ومعارفه، فتكشف عن صورة غامضة. فخلال سبعينيات القرن الثامن عشر ربطته صداقة عميقة بموظف فى الجمارك يدعى يوهان كونراد جاكوبى، وربما أكثر من ذلك بزوجته ماريا شارلوتا[2]، ولكن عندما تركت زوجها وأقامت مع أحد معارف كانط، وهو يوهان جوليوس جوشيل، مدير دار سك العملة، بعد أن انفصلت عن زوجها وتزوجت هذا الأخر، قطع كانط كل علاقاته بهذه الزانية، ورفض نهائيًا مقابلتها ولا زوجها الجديد، وعندما رزق أحد طلبته للدكتوراه تحت إشرافه وهو بليسنج «F.V. L. Plessing»[3] بطفل غير شرعى عام 1784، أخذ على عاتقه مسئولية توصيل النفقات الضرورية للسيدة الصغيرة، بل وحتى سداد بعض الديون بنفسه، غير أن ذلك لا يمنع من أنه عندما جاءته فتاة مضطربة تدعى ماريا فون هربرت عام 1794؛ تسأله النصح والمواساة مما تعانيه من كرب وألم باطنى ويأس، بدا تجاهها متبلد الشعور غير مكترث لحالتها، بل وصرفها إلى صديقة مشتركة هى إليزابيث مذرباى التى لم تكن متحمسة بالقدر الكافى لمساعدتها، واصفًا إياها بأنها نموذج حزين لفتاة غير قادرة على التحكم فى نزواتها.. وبعد عدة أعوام أنهت ماريا حياتها بالانتحار.

أما الطلبة الذين اعتبرهم كانط قد انحرفوا عن الطريق القويم، فقد كان يتعامل معهم أحيانًا بقسوة. وعندما انتقده أحد طلبته القدامى وهو هردر «J.G Herder» فى الجزءين الأول والثانى من كتابه «أفكار لفلسفة تاريخ الإنسانية» (1785-7) تنازل كانط وكتب بعض الآراء النقدية لعمل هردر، ليتجاوز هذه المهمة النقدية التى لا تليق به، صارفًا انتباهه لأحد طلبته النابهين الآخرين وهو كريستيان جاكوب كراوس (الذى كان أكبر المدافعين عن نظريات آدم سميث الاقتصادية فى ألمانيا). وعندما لم يستجب كراوس

(*) حركة أدبية ألمانية فى أواخر القرن 18، تميزت بالثورة على حركة التنوير الفرنسية والمحاكاة الألمانية لها. (المترجم)

لما يريده منه كانط تشاجرا، وانتهت ما بينهما من صداقة قوية قديمة. وقد ساعد كانط فيشته الصغير «J.G. Fichte» فى أن يبدأ مشوراه الفلسفى بمعاونته على نشر أول كتبه بعنوان «محاولة لنقد كل ما يتعلق بالوحى (1792)». ولكن فى عام 1799 وتحت تأثير بعض من تلاميذه الغيورين، شجب كانط فيشته علانية، منكرًا أن يكون من أتباع الفلسفة النقدية، مرددًا المثل الإيطالى: «اللهم احمنى من أصدقائى أما أعدائى فأنا كفيل بهم» (AK12:371)

منزل كانط فى برنسيسنشتراسه (شارع برنسيسن) :

يحتوى الطابق الأول من منزل كانط على قاعة فسيحة كان يستخدمها لإلقاء محاضراته، ومطبخ؛ حيث تقوم الطاهية بإعداد الطعام (بعد أن أصبح أخيرًا قادرًا على استئجار طاهية). وفى الطابق الثانى توجد حجرة الجلوس وحجرة الطعام، وحجرة المكتب الخاصة بكانط (ويروى أنه لم يسمح بوجود قطعة ديكور واحدة فى منزله سوى صورة بورتريه لروسو علقها فوق مكتبه). أما حجرة نومه فكانت فى الطابق الثالث. ولسنوات عديدة، كان لديه خادم خاص يدعى لامب «Lampe» يقال إنه كان سكيرًا لا يفيق من الشراب. وفى أواخر تسعينيات القرن الثامن عشر، أطلق سراحه بعد أن بُرِئت ساحته من تهمة تهجمه على سيده المسن الضعيف خلال مشاجرة.

وفى حجرة الطعام بالطابق الثانى، كان كانط يتناول وجبته الوحيدة الحقيقية طوال اليوم؛ وهى وجبة العشاء التى عادة ما يدعو إليها عديدًا من الضيوف. لقد كانت كونجزبرج ميناء بحريًا كما هو معروف. وعلى الرغم من أن كانط لم يغامر قط بالسفر بعيدًا عنها، فإنها أتاحت له فرصة الالتقاء والتعرف على كثير من الغرباء المتميزين الذين كانوا يمرون عبر الميناء. وقبل أن يحين الوقت المخصص لهذه المآدب (مبكرًا بعد الظهر) تعَود كانط أن يكمل عمله الأكاديمى الرئيسى، فهو يستقيظ عادة فى الخامسة صباحًا، حيث يتناول إفطاره الذى لا يعدو كوبًا من الشاى مصحوبًا بتدخين غليونه المحشو بالتبغ، ثم يقوم بإعداد محاضراته التى كان يلقيها خمسة أو ستة أيام فى الأسبوع. وكان يبدأ فى إلقائها فى السابعة أو الثامنة صباحًا.. بعد أن ينتهى منها، يتفرغ للدراسة والكتابة حتى وقت عشائه المبكر. وما أن يغادر ضيوفه المنزل حتى يخلد لغفلة أو سنة من النوم متمددا على كرسى وثير فى حجرة جلوسه.. وأحيانًا كان يتناوب النوم على الكرسى مع

أحد أصدقائه المقربين مثل جرين الذى كان يجلس بعد كانط.. وعندما تحين الساعة الخامسة مساء، يتأهب الفيلسوف لممارسة نزهته الرياضية اليومية التى كان توقيتها بالغ الدقة – على ما تقوله الروايات التى اشتهرت عنه- ولا يتغير أبدًا، حتى إن ربات البيوت فى كونجزبرج كن يضبطن ساعاتهن بالدقيقة على اللحظة التى يمر فيها تحت نوافذهن. غير أن صرامة جدوله الذى وضعه لحياته، علاوة على تدقيقه الشديد فيما يتعلق بصحته خاصة الحمية الغذائية (كان يؤمن بأن عليه أن يتناول الكثير من الجزر وشرب النبيذ يوميًا، ولكنه لا يقرب الجعة مطلقًا) هو نتيجة لالتزام شخصى فرضه على نفسه، وليس لضرورة تحتمها سنه، الأمر الذى لم يجعله أبدًا فى أفضل حالاته الصحية، أو محافظًا على قوته بما يكفى لإكمال جهوده الفلسفية التى لم يكن قادرًا على أن يبدأها حتى بلغ منتصف العمر. أما أمسياته، فكثيرًا ما كان يمضيها فى توطيد علاقاته الاجتماعية، سيان فى منزل جرين أو هيبل، أو مع الكونت والكونتيسة كيسير لينجك.

التنوير وفلسفة التاريخ :

فى منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر، وضع كانط أساس الجانب الأكبر من فلسفة تاريخ القرن التاسع عشر على هيئة عديد من المقالات بطريقة عرضية. وبدرجة ما من الأهمية، يمكننا القول بأن تفكير كانط فى التاريخ تأثر بقراءاته لكتاب «الأفكار» لهردر؛ فقد اعتبر هردر نفسه ناقدًا للعقلانية التنويرية التى دافع عنها كانط؛ ومن ثم فإسهامات كانط فى فلسفة التاريخ تعتبر إلى حد ما محاولة لتبرير سبب التنوير فى هذا الجدال. وفى عام 1786؛ أضاف كانط لهذه المقالات النقدية مقالاً آخر هجائيًا بعنوان «بداية تخمينية للتاريخ الإنسانى»؛ يحاكى فيها بطريقة ساخرة استخدام هردر لنصوص من سفر التكوين فى الجزء العاشر من «الأفكار» ليدعم بها نظريته فى التاريخ الإنسانى المناهضة للتنوير، ولكن «البداية التخمينية» قدمت أيضًا بعض النقاط المهمة الخاصة باستخدام التخمينات الخيالية فى اختراع مثل هذه الروايات، وعن دور العقل والصراع فى تطور التاريخ التقدمى للملكات الإنسانية.

وهناك كذلك مقال قصير مهم، يعرض التصور التاريخى لفلسفة كانط، علق عليه الناشر الذى كان مُتدينًا مُحافظًا، برفض الدعوة لمزيد من التنوير فى الأمور الدينية والسياسية، مبررًا ذلك بأنه لا أحد حتى الآن يمكنه أن يعرف ما المقصود بمصطلح

«التنوير». وجاء رد فعل كانط على ذلك على هيئة مقال قصير بعنوان «إجابة عن السؤال: ما التنوير» (1784). فى هذا المقال، رفض كانط أن يوحد بين التنوير وبين مجرد التعلم أو اكتساب المعرفة (تلك التى تعد أهم ما يشير إليها المصطلح فى الغالب). وعلى العكس من ذلك، اعتبر كانط التنوير هو أن نرمى وراء ظهورنا حالة التخلف البدائية التى ينقاد فيها عقل الإنسان لفكر شخص آخر. فكثير من الناس القادرين على توجيه وقيادة أفهامهم بأنفسهم، أو هم قادرون على ذلك لو حاولوا، يفضلون على الرغم من ذلك أن يتركوا قيادتهم لغيرهم، إما لأنه من السهل وأيضًا المريح فى الوقت نفسه أن يتبنوا ويعيشوا وفق نظام جاهز من القيم والمعتقدات، وإما ربما لقلقهم من حالة الشك وعدم اليقين التى سيجلبونها لأنفسهم فيما لو تشككوا فيما تلقوه من معتقدات خوفًا من تحملهم مسئولية قيادة حياتهم الخاصة بأنفسهم.. إذن كى تكون مستنيرًا، عليك أن تتسلح بالشجاعة، وأن تقرر بنفسك أن تفكر لذاتك وبذاتك - أى أن تفكر لنفسك.

ويؤكد كانط أيضًا أننا يجب أن ننظر للتنوير على أنه عملية اجتماعية وتاريخية. فخلال كل ماضى الإنسانية، اعتاد الناس على أن يوكلوا مهمة التفكير لغيرهم (كالحكومات الأبوية، وسلطة الكتب القديمة)، والأخطر من ذلك والأكثر إهانة وفسادًا للإنسان فى رأى كانط هو سلطات الكهانة الدينية التى تغتصب وظيفة الوعى الفردى. ويعتبر التنوير مستحيلاً بالنسبة للفرد المنعزل، ولكنه يصبح ممكنًا عندما تكون ممارسة التفكير النقدى سائدة بين عموم الناس، حيث تسود روح التحرر والتواصل المنفتح بين كل أفراد المجتمع. ولا تستند اقتراحات كانط عن حرية التواصل فى مقاله «ما التنوير» إلى أى زعم بحق الفرد فى حرية التعبير، بل هى شىء منطقى متأصل فى عقولهم ومتوافق مع عصره ومكانه، مصممة بهدف تنمية جمهور مستنير تحت الظروف التاريخية التى وجد نفسه فيها.

غير أن هناك افتراءً ظالمًا واحدًا، كثيرًا ما كان يوجه ضد التنوير؛ ذاك هو أنه حركة محرومة من إدراك المعنى التاريخى أو الوعى بالسياق التاريخى للأفعال والمساعى الإنسانية.. ولكن الاتهام باطل وخبيث، خاصة عندما يوجه لكانط. فما يطرحه هذا الاتهام لا يعدو كونه عرضًا خادعًا ومضللاً لرؤية مختلفة للتاريخ عن رؤية التنوير، أو حتى محاولة دنيئة قام بها مفكرو القرن التاسع عشر لتحويل أنظار الناس عن إنجازات

التنوير فى التفكير التاريخى كى ينسبوه لأنفسهم، أو كلا الشيئين معًا. فنقد العقل الخالص - حتى على مستوى العنوان- يعكس تصورًا تاريخيًا لمهمة كانط، فقد فهم كانط «النقد» على أنه محكمة مجازية تقف أمامها المزاعم الميتافيزيقية التقليدية لاختبار مدى صحتها.. هذا المجاز استعاره كانط من فكرة التنوير السياسى القائلة بأنه على المزاعم التقليدية للنظم الملكية والسلطات الدينية أن تمثل أمام محكمة العقل والطبيعة؛ وحينئذ فقط، لن تستند شرعيتهما كلاهما إلا إلى ما سيعترف به عقل يتمتع بكامل حريته. إن فلسفة كانط الواعية لذاتها وُجِدت من أجل عصر للتنوير، حيث يبدأ الناس التفكير لأنفسهم، وتُحسم كل الأمور ذات الاهتمام العام من خلال جمهور مستنير، وفى إطار تواصل حر للأفكار والحجج.

ولمدة عشرين عامًا تقريبًا، كان كانط يزمع تطوير مذهب فى فلسفة الأخلاق، تحت عنوان «ميتافيزيقا الأخلاق»؛ ولكن من غير المحتمل أن يكون ذلك قد حدث مصادفة، أن يشرع مباشرة فى تنفيذ مقصده فقط بعد أن استحثه غضبه للتفكير فى التاريخ الإنسانى، والمأزق الأخلاقى الذى وضعه التقدم الطبيعى للجنس البشرى على كاهل أعضائه. ويعد كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) واحدًا من الأعمال الكلاسيكية فى تاريخ علم الأخلاق، وهو يقصد به - كما يتضمن عنوانه- وضع الأساس لمذهب كانط الأخلاقى؛ غير أن وظيفته لم تتجاوز أبدًا مجرد طرح المبادئ الأساسية للمذهب. فهو يتناول بالمناقشة عملية تطبيق المبدأ الأخلاقى، ولكن فقط عن طريق توضيحات مختارة، ولا يزودنا بأى نظرية منهجية عن الواجبات. وخلال العقد التالى، واصل كانط تأملاته فى كل من أسس علم الاخلاق، وأيضًا فى تطبيق مبادئه الأخلاقية على الفعل الأخلاقى، وعلى السياسة كذلك؛ غير أنه قدم شيئًا يشبه المذهب الأخلاقى، ولكن فقط فى أواخر حياته الفكرية، فى «ميتافيزيقا الأخلاق» (1797-8). غير أنه كثيرًا ما أسيء فهم فكر كانط الأخلاقى، بل حتى ما قيل فى «التأسيس» نفسه؛ لأن هذه الأعمال المتأخرة لم توضع فى الاعتبار عند فهم مذهبه.

وفى عام 1786، شقت فلسفة كانط طريقها إلى الشهرة من خلال المناقشة الإيجابية الواعدة لها، فى سلسلة من المقالات نشرت فى إصدار كريستوف ويلاند واسع الانتشار، بقلم كارل ليونارد رينهولد، فيلسوف مدينة جينا، تحت عنوان: رسائل فى الفلسفة الكانطية

«Letters on The Kantian Philosophy»؛ فنجحت عروض رينهولد لفلسفة كانط، وبشكل مفاجئ فى تحقيق ما فشلت فى تحقيقه أعمال كانط نفسها- أقصد أن تجعل نظريات النقد فى بؤرة الاهتمام من الحوار الفلسفى فى ألمانيا. وسرعان ما أصبحت الفلسفة النقدية مقروءة ومفهومة كوجهة نظر ثورية جديدة، تقدم إجابات للمشكلات الفلسفية الأساسية، سيان كان على الواحد منا أن يتبنى الموقف الكانطى أم غير ذلك.. فإن فعل؛ وجب عليه أن يأخذ به مهما كان التأويل أو التفسير الذى سيقدم له. وسرعان ما ظهر أيضًا نوع جديد من «النقد» لفلسفة كانط- أى فيلسوف «ما بعد الكانطية» الذى لا ينسخ فلسفة كانط؛ بل يتذرع فى نقده بعدم الوضوح وطريقة التفكير داخل فلسفة كانط ذاتها- هذا النقد يسعى لاستيعاب دروس الفلسفة الكانطية، ثم بعد ذلك «يتجاوزها» إلى ما بعدها.

لهذا السبب، ولأن كانط توقع أن تتعرض آراؤه الفلسفية للنقد بسبب سوء الفهم، قرر أن يصدر طبعة ثانية من «النقد» يمكنه أن يعرض فيها موقفه بمزيد من الوضوح. وفى البداية اعتقد أنه من الأفضل أن يضيف جزءًا من فصل عن العقل العملى (أو الأخلاقى) يلى معالجته فى «التأسيس» - وكذلك الإجابة عن المناقشات النقدية التى تناولت هذا العمل الذى ظهر. وفى عام 1787، ظهر بالفعل التأويل المنقح لـ«نقد العقل الخالص»؛ ولكن حينئذ، رأى كانط أن مناقشته للعقل العملى ستكون أطول جدًا من أن تضاف إلى الكتاب الذى هو طويل بالفعل؛ ومن ثم، قرر أن يطبعه بشكل مستقل باعتباره «نقدًا» ثانيًا.

وخلال فترة قصيرة، كان كانط يعمل فى مشروع ثالث قُدر له أن يحمل عنوانًا مماثلاً، فقد تصور كانط الفلسفة وكأنها بناء معمارى، ولكنه لم يضع أبدًا فى تقديره لمشروعه المنهجى أن يكتب فى ثلاثة كتب عن «النقد». وتضخم كتابه «نقد العقل العملى» أكثر بكثير مما كان مقدرًا له، وبخلاف رغبة كانط، ليستجيب للنقد الذى وجه لـ «التأسيس»، ولتصميمه أيضًا على تنقيح «نقد العقل الخالص». فكما ذكرنا عاليه، كان ينتوى أصلاً أن يضمن «نقد العقل العملى» فى هذه الطبعة الثانية، ولكنه كتب كتابًا منفصلاً عندما رأى أن طول هذا الجزء الجديد أمر خارج عن إرادته. كانت الأسباب وراء كتابة كانط لـ«نقد ملكة الحكم» أسبابًا معقدة وغامضة، شأن العمل نفسه؛ فقد كان يفكر ولمدة

طويلة فى موضوع التذوق وأحكام التذوق، وأراد أن يصل إلى تفاهم مع التقليد الحديث للتفكير فى هذه الأمور التى نجدها عند فلاسفة من أمثال هاتشيسون وباومجارتن وهيوم ومندلسون. فأحكام التذوق، مثل القول بأن شيئًا ما جميل أو قبيح، هى أحكام لها خصوصيتها. فمن ناحية، هى لا تنسب خاصية موضوعية محددة لموضوع ما، بل فقط تخبرنا بما إذا كانت الذات المتذوقة قد شعرت بالمتعة أم لم تشعر، ومع ذلك، فهذه الأحكام من ناحية أخرى تتطلب نوعًا من شبه الموضوعية «Quasi-Objectivity» وكأن هناك أشياء «ينبغى» أن تبهج كل الذوات. ولم يقتنع كانط بمحاولة باومجارتن تحليل الجمال بوصفه خبرة مكتملة عن طريق الحواس أكثر منها عن طريق العقل، ولا برأى هيوم بأن التذوق لا يتجاوز مجرد المتعة أو عدم المتعة بموضوع ما، يفترض أن تربطه علاقة بشروط معيارية خاصة بخبرتنا به، كعدم الاهتمام مثلاً. لقد أراد أن يفهم كيف يمكن لأفعال ملكاتنا المعرفية ذاتها - خاصة الانسجام بين الخيال الحسى وبين الفهم المطلوب لكل معرفة- نقول كيف يمكنها، أن تلعب دورًا فى توليد خبرة ذاتية، ومع ذلك فى الوقت نفسه معيارية بالنسبة للجميع، ولكن هذه المعضلة هى أبعد من أن تكون هى المحرك الصحيح وراء النقد الثالث.

والموضوعان الرئيسيان اللذان استحوذا على اهتمامه فى هذا العمل وهما الخبرة الإستاطيقية والغائية الطبيعية، كانا كلاهما الشغل الشاغل للنقد التنويرى، مثل هردر. كذلك احتاج كانط إلى أن يوضح ويفسر تفكيره الخاص بالنسبة لوضع التفكير الغائى فى علاقته بالعلم الطبيعى، وهو الموضوع الذى شغله من قبل فى مقالات عن اللاهوت الطبيعى وفلسفة التاريخ، ولكن إذا كان لنا أن نحاسب كانط على ما ينطق به، فسيكون المحرك الرئيسى لكتابه «نقد ملكة الحكم» مرتبط بـ «الفجوة الهائلة» التى رآها كانط بين الاستخدام النظرى للعقل فى معرفة العالم الطبيعى، وبين استخدامه العملى فى الأخلاق، وفى الإيمان الأخلاقى بالله. غير أن هناك موضوعًا لا يزال يثير الجدال حتى يومنا هذا، وهو كيف كان كانط يأمل فى عبور هذه الفجوة فى «النقد» الثالث، وإلى أى حد نجح فى ذلك، غير أن «نقد ملكة الحكم» كشف عن شخصية كانط - وهو الآن فى أواخر الستينيات من عمره - الفيلسوف الذى ما زال لديه الاستعداد للتساؤل، بل وحتى مراجعة المعتقدات الأساسية فى مذهبه. أما بالنسبة لأتباعه من المثاليين، أقصد فيشته

وشيلنج وهيجل، فقد كان «نقد ملكة الحكم» هو الذى برهن لهم فيما يبدو على انفتاح كانط على نوع من الفلسفة التأملية الراديكالية التى كانوا راغبين ومشاركين فيها.

عقد من الكفاح والأفول:

كان العقد الأخير من نشاط كانط كفيلسوف، عقدًا حزينًا تكتنفه الخلافات. وقرب نهايته تدهورت صحته، بل وقواه العقلية إلى حد كبير. وبقدر ما أصبحت الفلسفة النقدية مشهورة بشكل متزايد فى الحياة العقلية الألمانية، بقدر ما أصبحت موضوعًا للتفسيرات المتنوعة التى قام بها أنصاره المختلفون أو ربما المصلحون لها.. وهكذا وجد كانط نفسه مضطرًا للدفاع عن آرائه فى مواجهة هجمات من شتى الجهات.. هجمات من أنصار وولف مثل إبرهارد «J. A Eberhard» وأتباع فلسفة لوك من أمثال فيدر «J. G Feder» وسيل «C.G Selle»، ومن العقلانيين التنويريين العاديين مثل كريستيان جارف «C. Garve»، ومن التقويين الدينيين أمثال توماس فيتسنمان «T. Wizenmann» وجاكوبى «F.H. Jacobi»، أو الوقوف فى وجه نوع جديد من الفلاسفة «الكانطيين» التأمليين مثل الفيلسوف البارز وإن كان صعب الفهم سالمون ميمون «S. Maimon». غير أن أعمال كانط المنشورة على نطاق واسع خلال تسعينيات القرن الثامن عشر، كانت مكرسة لغرض تطبيق الفلسفة العملية على أمور تهم الناس عامة، خاصة فى المجالات العملية - أى تطبيقها على الدين وعلى الفلسفة السياسية، وأيضًا من أجل استكمال المذهب الأخلاقى الذى ظل ثلاثين عامًا يسميه «ميتافيزيقا الأخلاق».

كذلك تورط كانط فى خلاف مع السلطات السياسية بسبب آرائه فى الدين، فمنذ بداية حياة كانط الأكاديمية حتى عام 1786؛ كان فريدريك الأكبر هو ملك بروسيا. وربما كان فريدريك طاغية من الناحية العسكرية، إلا أن آراءه فى أمور الدين كانت تتصف بفضيلة التسامح والليبرالية اللاهوتية. وهناك الكثيرون ممن يعتبرونه بشكل شخصى «مفكرًا متحررًا» أو حتى مُلحدًا صراحة، غير أن موته عام 1786، أورث على العرش ملكا من نوعية مختلفة تمامًا، وهو ابن أخيه فريدريك فلهلم الثانى الذى كان الدين بالنسبة له مسألة بالغة الأهمية. ولطالما كان هذا الملك الجديد مصدومًا بهذا التنوع الواسع من الخروج عن العقيدة، والشك والمروق من الدين الذى كان مسموحًا له فى عهد عمه بالازدهار داخل الدولة البروسية، بل وحتى داخل الكنيسة اللوثرية الرسمية للدولة.

وبعد توليه السلطة بعامين، أعفى البارون فون زدلتز من منصبه باعتباره وزيرًا للتربية والتعليم -وهو الرجل الذى أهدى إليه كانط كتابه «نقد العقل الخالص»- وعين مكانه فولينر «J.C Wollner» -الذى وصفه الملك فريدريك الأكبر بأنه «شخص مخادع مولع بتدبير المكائد». وكان الملك ووزيره الجديدان يعتقدان أن استقرار الدولة يعتمد مباشرة على تصحيح العقيدة الدينية بين رعيته، وأن هؤلاء الذين يتشككون فى العقيدة المسيحية يمثلون تهديدًا مباشرًا للسلام القومى. وإلى هؤلاء ينضم كانط فى هجومه على البراهين الموضوعية على وجود الله، وإنكاره للمعرفة التى تقنعنا بالإيمان، الأمر الذى يجعله شخصية هدامة بشكل خطير. يضاف إلى ذلك مبادئه التنويرية التى تقول بأنه ليس فحسب من حق كل إنسان أن يفكر لنفسه فى أمور الدين، بل وهو واجب عليه، وأن على الدولة أن تشجع على التفكير الحر بتهيئة المناخ العام للحوار وحمايته من أى تدخل من الدولة، نقول إن هذه المبادئ بدت بالنسبة للملك الجديد وأتباعه من المحافظين بمثابة دعوة للتحريض على العصيان المدنى والفوضى الاجتماعية.

وسرعان ما أصدر ڤولنر «مرسومين دينيين»؛ بهدف إبطال تأثيرات التفكير التنويرى على كل من الكنيسة والجامعات، بإخضاع رجال الدين وكذلك أساتذة الجامعات من الأكاديميين لامتحان عقيدتهم الدينية، بالنسبة لما ينشرونه، وأيضًا بالنسبة لما يعظون به الناس أو يعلمونهم من تلاوة الكتاب المقدس. هذان المرسومان وضعا الكهنة الليبراليين فى مأزق الاختيار بين فقدان وظائفهم ومصدر رزقهم، وبين تدريس ما يعتبرونه مجموعة من الخرافات التى عفا عليها الزمن. كذلك اتخذت إجراءات تعسفية ضد بعض الأكاديميين (خاصة الذين درسوا منهم الإنجيل دراسة نقدية) الذين أجبروا إما على التخلى علنًا عن أفكارهم وإنكار ما قالوه فى مؤلفاتهم -وهو ما يشوه سمعتهم ويفقدهم ثقة طلبتهم بهم، وإما أن يفقدوا وظائفهم الجامعية (بل ويفقدوا أيضًا أى فرصة على الإطلاق لتدريس أفكارهم). أما المؤلفات التى تتناول موضوعات دينية، فقد أخضعت لمراجعة هيئة رقابية مهمتها الموافقة على استقامة العقيدة فيما يقومون بتدريسه قبل أن يتمكنوا من نشره.

وفى عام 1791، علم كانط من تلميذه السابق كيسفيتر «J.G. Kiesewetter» الذى كان يعمل مدرسًا خصوصيًا بالقصر الملكى فى برلين، أن قرارًا قد اتخذ بمنعه من كتابة

أي شيء عن موضوعات الدين مستقبلاً، غير أنه فى ذلك الوقت، كانت شهرة كانط قد بلغت قدرًا من الذيوع أصبح معه من الصعب ومن غير الملائم اتخاذ إجراء مثل هذا على يد وزراء رجعيين. وكان كانط قد خطط لكتابة كتاب فى الدين، وألَّا يدع كلمة واحدة من هذه التهديدات تثنيه عن عزمه. غير أنه أراد أيضًا فى الوقت نفسه وبشدة أن يتجنب المواجهة مع السلطة، أولاً من أجل حماية نفسه، وأيضًا لأسباب أخلاقية يؤمن بها بصدق.

لقد كان كانط أبعد ما يكون عن الراديكالية السياسية فى أمور مثل تلك. ففكره السياسى تأثر بشدة بوجهة نظر هوبز التى تقول بأن واجب الدولة هو حماية الأشخاص والمؤسسات الأساسية للمجتمع من الميول الإنسانية للانتهاكات العنيفة للحقوق. وأنه من أجل منع الفوضى الاجتماعية، يجب أن يكون للدولة من القوة والهيبة ما يجعلها قادرة على فرض الانضباط على حياة الأشخاص. ومقاله «ما التنوير» يعلمنا أنه من المشروع تمامًا بالنسبة لحرية التواصل أن يكون منظمًا ومنضبطًا فى المسائل التى تعد «شخصية» والتى تتعلق بمسئوليات الشخص المهنية. هذا المبدأ ربما استخدم لتبرير الإجراءات الفعلية التى اتخذتها الحكومة البروسية ضد رجال الدين، وأيضًا ضد أساتذة الجامعات بإعفائهم من واجباتهم الكهنوتية والأكاديمية إذا ما كانت عظاتهم ومحاضراتهم بعيدة عن العقيدة القويمة. وبالطبع، أسف كانط لمرسومى ڤولنر، واعتبر تطبيقهما على رجال الدين بمثابة رخصة تجعل النفاق وادعاء التدين والفضيلة شرطًا ضروريًا لتولى المناصب الكنسية، غير أنه من غير الواضح كلية ما إذا كان كانط قد اعتبر هذه المقاييس أسوأ من إساءة استعمال سلطات الدولة القانونية بطريقة غير حكيمة، تتسبب فى نتائج كارثية. ولكنه كان يؤمن بصدق أنه من الخطأ أخلاقيًا عصيان أوامر السلطة الشرعية، ولو كانت غير عادلة، اللهم إلا إذا صدر لنا الأمر بفعل شيء هو فى ذاته خطأ. وحتى قبل أن تتخذ السلطة أى إجراء ضده، حزم كانط أمره وقرر أن يطيع أى أوامر توجه إليه.. وهذا كله واضح تمامًا فى أول عرض شامل لفلسفته عن الدولة فى الجزء الثانى من بحثه ثلاثى الأجزاء الذى كتبه عن القول المأثور: «ما قد يكون صحيحًا نظريا، قد لا ينجح عمليا». وفى هذا البحث، دافع كانط - على العكس من هوبز- عن الموقف القائل بأن لرعية دولة ما بعض الحقوق على الدولة والتى يجب أن تلتزم بها الحكومة، ولكنها لا تُفرض

بالقوة على رأس الدولة، وهذا يعنى أن العصيان المسلح ليس حقًا لأحد، بل حتى لو صدرت أوامر ظالمة من السلطة الشرعية، فعلى الرعية أن تطيع أولى الأمر - اللهم إلا إذا أمرت السلطة رعيتها مباشرة بفعل شىء باطل أو شرير أخلاقيًا. وتطبيق هذا المبدأ الأخير على موقف كانط نفسه واضح؛ فقد قرر أن يطيع أوامر السلطات البروسية إذا طلبت منه أن يتوقف عن الكتابة أو التدريس فى الموضوعات الدينية.

غير أن كانط لم تكن لديه النية بالطبع للمشاركة فى مثل هذه الأوامر، أو فعل أى شىء فقط لمجرد إرضاء السلطات التى يعتبرها غير مستنيرة وغير حكيمة وغير عادلة، ولكنه صمم على الاستفادة من كل الحيل القانونية فى مسعاه لإحباط ما عزمت عليه. وفى عام 1792، حينما بعث بمقاله عن الشر الراديكالى - الذى أصبح بعد ذلك الجزء الأول من كتابه «الدين فى حدود العقل وحده»- للنشر فى مجلة برلين الشهرية، أكد أنه أخضع للرقابة. وعندما رفض أصر على إحالة الكتاب كله «الدين فى حدود العقل وحده» للكلية الأكاديمية للفلسفة فى جينا التى تعتبر بمقتضى القانون بديلاً عن الرقابة الرسمية للدولة.. وهكذا ظهرت الطبعة الأولى عام 1793، والثانية (موسعة) عام 1794، غير أن مراوغة كانط أغضبت الهيئة الرقابية فى برلين، التى خططت للإيقاع به واتخاذ إجراء ضده. وفى أكتوبر، بعث ڤولنر برسالة لكانط باسم الملك تعبر عن الاستياء الملكى من مؤلفاته فى الدين التى «أسأت فيها استخدام فلسفتك لتحريف والحط من شأن الكثير من التعاليم الرئيسية والأساسية للنصوص المقدسة والديانة المسيحية». (AK 7:6). وأمرته بألا يقوم بالتدريس أو الكتابة فى الموضوعات الدينية إلا بعد أن يكون قادرًا على تعديل آرائه لتتوافق مع معتقدات الديانة المسيحية. وفى رده على الرسالة، دافع كانط عن آرائه، وعن شرعية ما كتبه فى مسائل الدين.. ولكن بوقار يحسب له، وعد الملك بأنه سيطيع الأمر الملكى (AK. 7:7-10).

حتى عنوان كتابه «الدين...» تحايل عليه كانط بحذر حتى يعطيه وضعه القانونى المطلوب. واعتبر اللاهوت الموحى به الذى يستند إلى سلطة الكنيسة والنص، بمثابة إقطاعية «خاصة» لهؤلاء ممن تفرض عليهم مهنتهم قبول هذه السلطة، ولكن عندما يكتب مؤلف ما فى الدين دون اللجوء لمثل هذه السلطات، مؤسسا آراءه على العقل وحده، دون الاستعانة بأى احتكام للوحى، فإن هذا المؤلف يكتب للجمهور العادى

من الناس. والحقيقة، أن كتاب كانط «الدين...» هو محاولة لتقديم تفسير بلغة الأخلاق العقلانية للأجزاء الرئيسية من الرسالة المسيحية كالخطيئة الأصلية، والخلاص من خلال الإيمان بالمسيح، والنداء الباطنى للكنيسة. والهدف الرئيسى من هذا التفسير هو إقناع المسيحيين بأن معتقداتهم الدينية وخبرتهم هى أدوات ملائمة تمامًا للتعبير عن الحياة الأخلاقية كما يفهمها الفيلسوف العقلانى المستنير. ومن المؤكد أن تفسيرات كانط العقلانية الجديدة، كانت - ولا تزال- تبدو أميل إلى التجريد، لا حياة فيها بالنسبة لكثير من المسيحيين؛ إذ لا وجود فى تفسير كانط لأى دور للخلاص بآلام المسيح وموته فداء للمؤمنين من خلال الشخصية التاريخية ليسوع المسيح، فإيمانه الدينى العقلانى لا مكان فيه للمعجزات، ويؤكد بطلان الممارسات الدينية كالتوسل بالصلاة. كانط يعتبر الطقوس الدينية «خدمة خرافية زائفة للرب» عندما تطرح بوصفها طقوسًا ضرورية للاستقامة الأخلاقية، أو لتبرئة الخاطئ أمام الرب. هاجم مباشرة «مهنة الكهانة» أو «الأكليروسية» بالنسبة لمن يمتهنها، متطلعًا ليوم سيختفى فيه التمييز المهين بين رجل الدين والرجل العادى، من كنيسة أكثر استنارة مما هى موجودة الآن. وكما أشرت بالفعل، فإن سلوك كانط الشخصى يعكس مبادئه؛ فقد رفض من حيث المبدأ المشاركة فى طقوس دينية؛ حتى حينما تطلب منه منصبه الرسمى باعتباره رئيسًا لجامعة كونجزبرج أن يشهد الخدمات الدينية، كان دائمًا ما يرفض متعللاً بأنه «مريض».

وفى كتاب «الدين...» الكثير مما يمكن، أن يقال للطلبة عن نظرية كانط الأخلاقية، سيان عن سيكولوجيتها الأخلاقية، أو عن تطبيق المبادئ الأخلاقية على الحياة الإنسانية. ومقاله عن الشر الأصلى يوضح أن الشر الأخلاقى بالنسبة له لا يكمن فحسب فى حتمية الإرادة بمقتضى الأسباب الطبيعية -كما يبدو الأمر أحيانًا مما قيل فى «التأسيس» ground work، أو حتى فى النقد الثانى. وعلى العكس من ذلك، يؤكد مقاله عن الشر الأصلى أن جميع الخيارات الأخلاقية يكمن فى تبنى الحد الأقصى - خيرًا كان أو شرًا- بملكة الاختيار الحر، وبذلك تتجاوز السببية الطبيعية التى يعتبرها كانط متعارضة مع الحرية. وكذلك تتسق مع فلسفة كانط فى التاريخ فى عرضها للحالة الاجتماعية والنزعة الطبيعية للتنافسية التى أيقظتها، باعتبارها هى أساس كل شر أخلاقى. ويخبرنا الجزء الثالث من «الدين...» أنه ما دام مصدر الشر هو مصدر اجتماعى، فإن التقدم الأخلاقى للأفراد لن

يأتى من جهادهم المنعزل من أجل النقاء الباطنى للإرادة، بل ينتج فحسب من التوحيد الحر لأنفسهم فى تبنى غايات عامة مشتركة؛ ومن ثم، يكون «العالم المثالى للغايات» هو تلقى الحقيقة الدنيوية على هيئة «شعب الله» تحت القوانين الأخلاقية التى يجب أن تتحد اتحادًا حرًا -ليس على شكل دولة قسرية- وعامًا بغير استثناء - ليس كمنظمة إكليريكية مقيدة بقوانين الإيمان المسيحى وبتقاليد الكتاب المقدس. فجوهر الدين عند كانط يكمن فى الاعتراف بواجبات الأخلاق العقلانية كما أمر الله بها، والتكاتف مع الآخرين من أجل الارتقاء الجماعى بالخير الأسمى للعالم. وفى هذه الصورة الحرة من التوحد الدينى -وليس الدولة السياسية القسرية- وضع كانط آماله النهائية من أجل الترقى الخلقى للجنس البشرى فى التاريخ الإنسانى، فدور الدولة فى التاريخ - فيما يرى كانط- ليس أن تزود الجنس البشرى بغايته النهائية، بل بالأحرى أن تمده بالظروف الضرورية للحرية الخارجية والعدالة التى بها تتطور الملكات الأخلاقية للكائنات البشرية، وبها تزدهر أشكال الترابط (الدينى) الحر بسلام.

نعم، لقد منعت السلطات كانط من الكتابة فى الموضوعات الدينية، ولكن لم تكن لديه النية على التزام الصمت بالنسبة للأمور الأخرى التى تهم الناس بشكل عام، حتى وإن كانت آراؤه لن ترضى الحكومة على الأرجح. ففى مارس عام 1795 كانت الحرب بين الجمهورية الفرنسية الثورية وبين الائتلاف الأول للدول الملكية؛ قد قاربت نهايتها بمعاهدة بازل للسلام بين فرنسا وبروسيا. فى هذا الإطار، ينبغى أن تفهم مقاله «معاهدة للسلام الدائم» على أنه تعبير عن تأييده، ليس فحسب للمعاهدة، بل وأيضًا عن دعمه المباشر للجمهورية الفرنسية الأولى ذاتها، حيث يصرح فى مقاله بأن دستور كل دولة ينبغى أن يكون جمهوريًا. ويتوقع أيضًا أنه سيكون من دواعى تعزيز السلام بين الدول، أن تقوم أمة مستنيرة بتحويل نفسها إلى دولة جمهورية، ومن ثم ومن خلال المعاهدات تصبح نواة اتحاد فيدرالى موسع بين الدول الأخرى. ويبدأ كانط مقاله بـ «أربع فقرات تمهيدية» تهدف إلى تعزيز السلام بين الأمم من خلال سلوكها هى ذاتها؛ تحت الظرف الراهن لحالة الحرب والسلوك الدبلوماسى المحيط بها، ثم ينتقل المقال بعد ذلك إلى ثلاث «فقرات نهائية وحاسمة» تحدد العلاقة بين الدول التى ستنتزع حالة السلام، التى لن تكون مجرد توقف مشروط ومؤقت لحالة الحرب الدائمة، بل تكون حالة ثابتة

و«أبدية» للسلام العالمى، ثم تتبع ذلك إضافتان تخددان الافتراضات الفلسفية الأعم لمقاربة كانط - تاريخيًا وأخلاقيًا- ثم ملحق يناقش فيه كانط الطريقة التى سيتصرف بها السياسيون والحكام فى شئون الدولة إذا كان عليهم أن يكونوا متسقين مع المبادئ العقلية للأخلاق.

إن «نحو سلام دائم» هو العرض الرئيسى الذى ألفه أهم وأعظم شخصية فى تاريخ الفلسفة، والذى يناقش قضايا الحرب والسلام والعلاقات الدولية التى كانت محور الاهتمام الإنسانى خلال العقدين التاليين على كتابته، وقد استلهم كانط أفكار مقاله من كتاب «مشروع لإقامة سلام دائم فى أوروبا» Project for Rendering Peace Perpetual in Europe، للراهب الفرنسى دى سانت بيير «Abbe de saint pierre» (1712) وتعليقات جان جاك روسو عليه (1761)؛ غير أن مقاصده من «نحو سلام دائم» كانت أكثر طموحًا بكثير من أن تكون فى أمم أوروبا المسيحية، بل كانت تحركها مبادئ أخلاقية أعم وأشمل، فغرضه لم يكن مجرد منع الدمار وإراقة الدماء اللتين تسببهما الحروب، بل والأكثر من ذلك أن يسود السلام والعدالة بين الأمم، كخطوة لا غنى عنها نحو تقدم متعاظم للملكات الإنسانية فى التاريخ، على نحو يتوافق مع فلسفة التاريخ التى وضع خطوطها العريضة قبل ذلك بعقد. وربما كان «نحو سلام دائم» أكثر محاولة أصلية قام بها كانط لمخاطبة الجمهور العالمى المستنير بشأن قضايا لها أهميتها، ليس فحسب بالنسبة للعلماء والفلاسفة، بل هى قضايا حيوية تهم الإنسانية جمعاء.

إن تاريخ خلاف كانط مع السلطات البروسية فيما يتعلق بالدين، ثم إذعانه لأوامرها لبعض الوقت، كان له - وعلى غير المتوقع- نهاية سعيدة. ففريدريك فلهلم الثانى، كنموذج للحكام الذين يجعلون من التمسك الظاهرى بالدين محورًا لتصورهم للحياة العامة، هو نفسه سمح لنفسه بأن تكون له حياته الخاصة التى لا تتمسك بالأعراف الأخلاقية المرعية، وتفتقر للتعقل والحكمة والاعتدال، أو حتى مراعاة الصحة. وعندما مات فجأة عام 1797 اختار كانط - وبروح المراوغة أكثر منها الإذعان- أن يفسر وعده الأول بالتوقف عن الكتابة فى الدين على أنه التزام شخصى أمام هذا الملك بالذات. واعتبر أن موت هذا الأخير يحرره من وعده. أما هيئة المراقبين الملكية، الذين ينظر إليهم دائمًا باعتبارهم جزءًا من الهيئة الكهنوتية للكنيسة اللوثرية على أنهم متعصبون

جهلة، فقد كانت تعوزهم السلطة على فرض أوامر التحريم على كانط بأى طريقة، بعد أن فقدوها بموت الملك. وفى مقاله «تعارض الملكات» أدلى كانط بالقول الفصل فى موضوعات الدين، قائلاً: إن مناقشته تدخل فى إطار الحرية الأكاديمية التى تكفلها الدولة، والتى بررت سلوكه فى نشر مقاله «الدين...» لأعوام عدة مضت (وهو الفعل الذى حرض على التوبيخ الملكى). أما ذاك الذى اضطهد كانط، أقصد ڤولنر الذى ارتقى لمرتبة النبلاء، وهو الذى يعود من حيث الأصل إلى بيئة وضيعة، استنادًا إلى ادعائه بالحفاظ على الدين، فقد عومل بما يستحقه من جحود واحتقار من ملك متقلب، فى الوقت الذى بذل فيه قصارى جهده للدفاع عن تحيزات الملك الدينية. وما لبث بعد وفاة فريدريك فلهلم الثانى أن فقد كل ما له من نفوذ وتأثير فى السياسات التربوية والكنسية، وانتهى به الأمر إلى الموت فقيرًا معدمًا.

الشيخوخة والموت:

فى عام 1796، تقاعد كانط عن إلقاء المحاضرات بالجامعة. ومنذ ذلك الوقت كرس نفسه لثلاث مهام رئيسية. الأولى: إكمال نظريته فى الأخلاق، حيث يتكون كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» من مذهبه فى الحق - والذى يغطى فلسفة القانون والدولة- ثم مذهبه فى الفضيلة الذى يختص بنظرية الواجبات الأخلاقية للأفراد. وقد نشر الجزء الأول عام 1797، ثم الكتاب بكليته عام 1798. أما المهمة الثانية التى قام بها كانط، فهى نشر مواد من محاضرات ألقاها عبر سنوات كثيرة، وهو بنفسه قام بنشر نص يقوم على محاضرات عامة فى الأنثروبولوجيا كانت تلقى على الجمهور عام 1798، غير أن تدهور صحته أدى به إلى أن يعهد لآخرين بنشر محاضراته فى المنطق وعلم أصول التدريس والجغرافيا الفيزيائية التى ظهرت فى أيامه.

أما مشروع كانط الثالث بعد التقاعد، فهو مشروع استثنائى بكل المقاييس؛ فقد شرع فى كتابة عمل جديد يتمركز حول الانتقال من الفلسفة الترانسندنتالية إلى العلم التجريبى، فى هذا العمل، تجاوب كانط فيهما كلاهما على نحو إبداعى مع التطورات الحديثة فى العلوم ذاتها، كالثورة التى بدأها لفوازييه فى علم الكيمياء من خلال أبحاثه فى الاحتراق. وتجاوب أيضًا مع عمل الفلاسفة الشباب الذين استلهموا فلسفاتهم من فلسفة كانط نفسه، مثل: فلسفة الطبيعة عند ف. و.ج شيلنج الذى كان لا يزال فى أوائل

العشرينات من عمره. وقد منعته قواه الضعيفة من إكمال هذا العمل، ولكن من الشذرات التى قدمها، والتى نشرت للمرة الأولى فى أوائل القرن العشرين تحت عنوان "opus postumum" (*) نستطيع أن نتبين أنه حتى فى أواخر السبعينات من عمره، كان كانط لا يزال متمسكًا بموقفه النقدى تجاه كل مشكلة فلسفية، خاصة تجاه أفكاره هو ذاته. حتى وهو يناضل ضد تدهور قواه العقلية، كان فى الوقت نفسه يقاتل وهو يراجع وينقح بطرق أساسية نظريته فى الفلسفة النقدية التى كان بناؤها هو عمل حياته كلها.. وبهذه الطريقة، كان الجيل الثانى من الفلاسفة الألمان - الذى رأى أن مهمته هى المضى قدما إلى «ما بعد كانط» - يفكر بطريقة أساسية بروح كانط نفسه، أكثر من الأجيال الكانطية المخلصة التالية التى لا تفتأ تريد «العودة إلى كانط» والتى لا تكل من الدفاع عن كل حرف من النصوص الكانطية ضد محاولات أتباعه الأوائل لتوسيع وتصحيح فلسفته. وقد وافته المنية فى الثانى عشر من فبراير عام 1804، قبل شهر ونصف الشهر من عيد ميلاده الثمانين.

(*) ما بعد الرحيل.

قراءة إضافية :

- Lewis White Beck, Early German Philosophy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969 .

___. Mr. Boswell Dines with Professor Kant. Bristol, England: Thoemmes Press, 1995.

- Frederick Beiser, The Fate of Reason. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Ernst Cassirer, Kant's Life and Thought, tr. James Haden. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Eckart Förster, Kant's Final Synthesis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Manfred Kuehn, Kant: A Biography. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001.
- Paul Guyer (ed.), The Cambridge Companion to Kant. New York: Cambridge University Press, 1992.

الهوامش :

1 - انظر مثلاً :

Hans Gawlick and Lothar Kriemendahl, Hume in der Deutchen Aufklärung: Umrisse der Rezeptionsgeschichte (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987).

2 - أحد خطابات ماريا شارلوتا الفعلية لكانط تقول: «هل لى أن أحضر مجلسك غدًا بعد الظهر، نعم.. نعم سأكون متواجدة. إننى أسمعك تقول: حسنا. إننى أنتظرك. حينئذ ستكون ساعتى جاهزة للعمل كذلك» (AK 10:39)، هذه الفقرة الأخيرة من الخطاب أثارت الكثير من التكهنات على أيدى قلة من تلاميذ كانط الذين أرادوا أن يعللوا فقدان الأمل، بأن يكون كانط لم يعش طوال حياته عزبًا لم يتزوج.

3 - كان بليسنج، الرومانسى القلق، هو أيضًا من معارف جوتة، وكان موضوعًا لقصيدته «رحلة إلى منطقة الهارتس فى الشتاء» والتى زودت برامز بالنص الذى أستلهم منه مقطوعته الموسيقية "Alto Rhapsody" op. 53.

الفصل الثانى

المعرفة الأولية التركيبية

١- هل الميتافيزيقا ممكنة ؟

إحدى المهام الرئيسية للفلاسفة الذين يلتصقون بالذاكرة منذ بدايات الفترة الحديثة، تقديم أساس فلسفى عام للعلم الفيزيائى الجديد - من حيث تصوره للطبيعة، ومن حيث منهج البحث الذى يستخدمه فى دراسة الطبيعة - عندما يدخل فى علاقة مع الصورة الميتافيزيقية والدينية للعالم. هذه الأهداف كانت هى البؤرة الرئيسية لمساعى ديكارت الفلسفية، وهى أيضًا السبب الذى من أجله يعتبر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة. وغالبية الفلاسفة المحدثين هم بهذه الاعتبار من أتباعه، من حيث قيامهم بنوع من التعديل أو بآخر على هذا المشروع الأساسى.. وبهذا المعنى، يعد كتاب كانط «نقد العقل الخالص» هو آخر أعظم محاولة لتحقيق الأهداف نفسها. وفى الوقت نفسه، تدشن طريقة جديدة لتحقيقها على نحو يؤدى إلى تحول جذرى فى الأهداف ذاتها؛ فقد تصور كانط أن أساس العلم الطبيعى، جنبًا إلى جنب مع المحاولة العقلية لبحث أكثر الاهتمامات الإنسانية العامة، هو مجال ووظيفة علم أساسى خاص - ذلك هو علم الميتافيزيقا. غير أن الطريقة التى اختارها لإنجاز هذا العلم كشفت عن مدخل جديد تمامًا للفلسفة - سماه المدخل «الترانسندنتالى»(*).

وقد فهم كانط مصطلح «ميتا-فيزيقا» بمنطوقه اللغوى (ما بعد الطبيعة) بالمعنى الأبستمولوجى.. بمعنى أنه كى تحقق الميتافيزيقا أغراضها، لا بد أن تكون «الطبيعة» هى ما يعرف عن طريق الخبرة الحسية؛ ومن ثم لا تكون الميتافيزيقا هى العلم الذى

(*) كثرت الترجمات العربية لكلمة ترانسندنتال؛ فقيل إنها المتعالية والجوانية والشارطة والتحليلية، ورأى بعض أنها تعنى الأصلانية أى التعمق فى الأصول. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة. د. زكى نجيب محمود. الأنجلو المصرية 1982، ص: 248، هامش (1). المترجم

يتحدد بمنظومة الموضوعات التى يدرسها، بل بالوضع الأبستمولوجى الأوّلى لمبادئها. كذلك، طرح كانط مهمته الفلسفية بالنسبة للميتافيزيقا من حيث المنظور التاريخى، على أنها الحاجة للتعامل مع أزمة الميتافيزيقا مع الشرعية، ومن ثم تأسيس الميتافيزيقا من الآن فصاعدًا على قاعدة تؤكد شرعيته. وفى تصديره للطبعة الأولى من «النقد» اعتمد على الوصف المجازى التقليدى للميتافيزيقا بأنه «ملك كل العلوم»، لكنه رأى أن حكمه للعلوم هو حكم استبدادى متفسخ، تقوم عليه حكومة حزبية متقلبة تفتقر للشرعية، الأمر الذى يجعله دائمًا معرضًا للهجوم. فمن ناحية يهاجمه الشكاكون الذين لا يعترفون بسلطة أى حكومة على الإطلاق. ومن الناحية الأخرى يهاجمه التجريبيون الذين تتبعوا نسب الملكة المزعومة، حيث وجدوا أنه يعود إلى حشد من الخبرة الحسية العادية. فحداهم الأمل فى أن يقيموا على أنقاض هذا النظام الملكى، جمهورية العلم التى يعتبرها كانط -على أى الأحوال- غير كافية لإضفاء الشرعية. ومن ناحية ثالثة يعانى الميتافيزيقا من انقضاض «اللا مبالين» عليه، الذين يقبلون -غالبًا بطريقة غير نقدية- المزاعم غير التجريبية للميتافيزيقا، رافضين فى الوقت نفسه أن يكون لهم ولاء لأى حكومة - بمعنى أنهم يعتبرون أن المزاعم الميتافيزيقية تستند فى قبولها إلى الحس المشترك أو الإجماع العام، وينكرون، بل وحتى لا يعترفون بوجود أى دليل علمى على ذلك. أما هدف كانط، وكما عبر عنه باللغة المجازية نفسها؛ فهو جعل مملكة «الملكة الميتافيزيقية» مملكة شرعية، ولكن فى الوقت نفسه الحد من مدى مجال شرعية مزاعمها فى السلطة (KrV-A ix-xii). وبلغة هذا المجاز نقول: إن «النقد» هو محكمة العدل التى تحدد السلطات الشرعية للملكة وفق ما تقرره القوانين الطبيعية المعقولة. وهذا هو شأن «نقد العقل الخالص» فيما يختص بالمزاعم التى يطرحها العقل الخالص. وبهذه الطريقة، يكون هذا المشروع - فيما يقول كانط - هو أيضًا مشروع سقراطى، يشير - كما فعل سقراط- إلى كل من معرفة الذات، وأيضًا إلى استبعاد الادعاءات الفارغة بالمعرفة حينما لا يعرف الإنسان شيئًا.

أو، كما أعاد كانط وصف مهمته فى تصديره للطبعة الثانية، أن الهدف من «النقد» هو تحويل الميتافيزيقا من علم «أعمى يتحسس طريقه بشكل عشوائى» إلى علم حقيقى، بتحديد مجاله فى الإطار المناسب، وتأسيسه على منهج عقلى مفهوم جيدًا (KrV- B

vii-xiv). ويتحدد مدخل كانط لتأسيس العلم الطبيعى على الاقتناع بأن العلوم الطبيعية ذاتها تتطلب أساسًا ميتافيزيقيًا؛ لأنها يتوجب عليها أن تستخدم مفاهيم معينة ومبادئ لا يمكن أن تكون من أصل تجريبى، ولا يمكن تبريرها باللجوء لأى خبرة حسية. فمفهوم السببية يتضمن رابطة ضرورية بين السبب والمسبب، على الرغم مما برهن عليه هيوم، مع أنه لا توجد خبرة حسية بالمشاهدات التى تتبع فيها المسببات أسبابها المفترضة، تكفى لتأسيس أكثر من رابطة محتملة. فالمفاهيم الرياضية مستقلة عن الخبرة الحسية، على الرغم من أن تطبيقها على العالم الطبيعى ضرورى للفيزياء الحديثة. ومن الواضح أن القضايا الرياضية أولية «A Priori» لا تقوم على الخبرة الحسية بالمشاهدات، ولكن العلم الحديث يعتمد على معرفتنا بها.

المشكلة العامة للعقل الخالص:

بعض الفلاسفة المعروفين قبل كانط، مثل: ليبنتز وهيوم، كان يأمل فى حصر «المعرفة الأولية» فى القضايا التى تعبر عن «هويات ضمنية» أو «علاقات بين أفكار»- أى القضايا التى يؤدى نفيها إلى تناقض، مثل: «كل الأجسام ممتدة» و«لكل مسبب سبب». أما كانط فيسمى مثل هذه القضايا بالقضايا «التحليلية»؛ لأن صدقها يعتمد على تحليل - أو تفكيك - مفهوم الموضوع. فلنفرض - مثلاً - أن مفهومنا عن جسم ما يتضمن ثلاثة عناصر، أو «صفات» كما يسميها كانط، هى الامتداد وعدم القابلية للاختراق ثم الشكل[1].. إذن بتحليل هذا المفهوم ببساطة، نستطيع بالضرورة أن نعرف، وبطريقة أولية أن كل جسم ممتد، وبالمثل، إذا كان مفهومنا عن «المسبب» يتضمن صفات شىء ما يحدث، وأنه «يحدث بمقتضى سبب»؛ إذن بالتحليل نعرف أن لكل مسبب سببًا .(Krv- A7-9/B12)

إذن، معرفتنا بالحقائق التحليلية تعتبر معرفة أولية من كل الوجوه، مع أن مفهومنا عن الجسم هو مفهوم تجريبى، الأمر الذى يجعل خبرتنا الحسية بالأجسام ضرورية من أجل اكتساب مفاهيمنا عنها. فكانط لم تكن لديه النية لإنكار أن الخبرة الحسية ضرورية لكل معرفة مهما تكن؛ فهو يقول: «إن كل معرفة تبدأ بالخبرة الحسية» (Krv-B7). فالقضية تعرّف بأنها أوّلية عندما لا تعتمد معرفتنا بها - وبأى طريقة- على محتواها الخاص من الخبرة الحسية- أى عندما تكون أى خبرة كافية لتمكيننا من فهم أى قضية، كافية أيضًا

لإعطائنا معرفة بصدقها، وهذه هى الحال مع قضية مثل «كل جسم ممتد» أو «الكل مسبب سبب»، ذلك لأنه على الرغم من أننا نحتاج للخبرة الحسية كى تكون لدينا مفاهيم عن «الجسم» و«المسبب»، فلا خبرتنا الحسية بالأجسام ولا المسببات هى التى تخبرنا بأن الأجسام ممتدة، وأن المسببات لا بد أن تكون نتيجة للأسباب، بل فقط فاعليتنا نحن فى توضيح ما نفهمه من مفاهيم الجسم والمسبب.

ففى رأى كانط، أن الوظيفة الأبستمولوجية للقضايا التحليلية تنحصر فى شرح وتوضيح المفاهيم التى نستخدمها.. أى أنها توضح لنا وبشكل صريح ما نفهمه من مفهوم معطى (Krv-A6-7/B10-11)؛ لذا، فالقضايا التحليلية لا تصلح بوصفها مبادئ فى علم، ولا أن تستخدم فى توسيع أو تنظيم المعرفة التجريبية، كما أعتقد ليبنتز ومن تابعه فى ذلك. فالمبادئ الأوّلية التى تكون العلم الطبيعى لا يمكن أن تكون تحليلية، لأنها ليست نتيجة لمجرد اختيارات حرة لأى المفاهيم التى يجب أن تستخدم، فمبدأ مثل «كل تغير لا بد له من سبب»؛ هو على سبيل المثال مبدأ تركيبى يربط مفهوم الموضوع بمحمول يوجد خارج مفهوم الموضوع؛ ومن ثم فالحكم يوسع أو يضخم معرفتنا بالأشياء التى تدخل تحت مفهوم الموضوع. فمفهوم «التغير» لا يعدو كونه مفهومًا لحالة العالم، متبوعًا بحالة أخرى مختلفة. ومفهوم «السبب» هو مفهوم لحالة العالم، وبعدها ستعقبها حالة أخرى بالضرورة وفقًا لقانون السببية؛ لذا إذا كان يجب أن يكون جزءًا من تصورنا للعالم الطبيعى، أن كل ما يحدث فيه من تغيرات له أسبابه.. إذن فمعرفتنا بأن هذه هى الحال يجب أن تكون متضمنة فى معرفة أولية بقضية تركيبية.

كذلك يعتقد كانط أن بعض القضايا الرياضية هى أيضًا تحليلية، مثل «الكل أكبر من أى جزء من أجزائه» (Krv B16-17). ذلك لأن هذا يمكن ببساطة أن يعرف أوليًا بتحليل مفاهيم الجزء والكل. أما القضايا التى تعتمد على متساويات ضرورية تستند إلى عمليات حسابية، كالجمع أو الطرح، وكذلك القضايا الهندسية التى تعتمد على طبيعة المثلثات أو الدوائر، فهى كلها قضايا تركيبية. فلا يوجد شىء فى مجرد مفاهيم مثل: «سبعة» و«خمسة» و«+» أو «اثنا عشر» تكفى لأن نعرف أن 7+5=12 (Krv B15). ولا يتضمن تصور الدائرة -شكل مقوس كل نقطة عليه تقع على مسافة متساوية من نقطة مشتركة- أن محيطها أكبر بثلاث مرات من قطرها، ولا هو متضمن فى تصور الشكل ذى

الأضلاع الثلاثة المتقاطعة أن يكون مجموع زواياه يساوى قائمتين بالضرورة.

فبالنسبة لكانط، يعتبر الميتافيزيقا علم المعارف الأولية التركيبية عن طريق المفاهيم. والمشكلات التقليدية للميتافيزيقا، أقصد تلك التى تتعلق بأسس العلوم، وتلك أيضًا المتعلقة بالقضايا الفائقة للطبيعة التى يفترض أنها تهمنا، عليها كلها أن تكتفى بالقضايا التى يسميها الميتافيزيقيون بالمعرفة الأولية التركيبية. فقضايا مثل: «الله موجود» و«النفس خالدة» و«الإرادة حرة» علاوة على «لكل تغير سبب» و«خلال كل تغير، تظل كمية المادة فى العالم ثابتة» كلها قضايا ميتافيزيقية؛ لأن معرفتنا بها - إذا كان لها وجود على الإطلاق- لا يمكن أن تكون تجريبية.. وحينئذ، علينا أن نتطلع إلى معرفة أولية تركيبية بها. «فالمشكلة العامة للعقل الخالص» والتى إليها تستند مشروعية الميتافيزيقا، هى «كيف تكون الأحكام الأولية التركيبية ممكنة» (B19).

وتعتمد إجابة كانط عن هذا السؤال على فرضيتين. الأولى: الطريقة التى تكون بها المعرفة الأولية ممكنة فى كل الأحوال. أما الثانية: فرضية جديدة ملغزة، بل ومثيرة للجدال تتعلق بطبيعة الأشياء التى يمكن أن تكون لدينا عنها معرفة أولية تركيبية، والتى يسميها كانط بالمثالية الترانسندنتالية «Transcendental Idealism».

كيف تعتمد المعرفة الأولية على ملكاتنا:

الفرضية الأولى هى أن المعرفة الأولية التركيبية ممكنة، إذ ما نعرفه عن الموضوعات أوليًا لا يعتمد عليه هو ذاته، بل على ملكاتنا والفاعلية التى تمارسها. فالسبب الوحيد وراء معرفتنا بالموضوعات على الإطلاق هو - فى رأى كانط- التأثير الذى تمارسه علينا بطرق معينة، والذى يؤدى إلى خبرتنا الحسية بها (Krv A19 / B83)؛ غير أنه لا يترتب على ذلك، أن كل ما نعرفه عنها يعتمد عليه هو ذاته وعلى ما تخبرنا به خبرتنا بها؛ ذلك لأنه كى تكون لدينا معرفة بالأشياء، يجب أن نضع أيضًا قدراتنا المعرفية فى الحسبان (Krv A1 - B1). فإذا كانت العملية التى تقوم بها ملكاتنا تحدد موضوعات معرفتنا بطرق معينة، بصرف النظر كيف تتكون هذه الموضوعات فى ذاتها، وبصرف النظر أيضًا عن التأثيرات الحسية التى تمارسها علينا، إذن فلا بد لهذه التحديدات أن تختص بالضرورة بأى موضوع نعرفه، أو حتى بأى موضوع يمكن أن نعرفه، وستنسب لها أوليًا- أى بشكل مستقل عن أى خبرة خاصة يمكن أن تكون لدينا عنها، فإذا كان تفعيل ملكاتنا يحدد هذه

الموضوعات بطرق يمكن التعبير عنها بالأحكام التركيبية الخاصة بهذه الموضوعات؛ حينئذ، ستكون معارفنا بهذه الموضوعات التى تعتمد على ملكاتنا بهذه الطريقة، ستكون معارف أولية تركيبية.. وفى هذه الحالة، ستعتمد إمكانية المعرفة الأولية التركيبية بشكل عام، على معرفة ما تشارك به ملكاتنا فى اكتساب الخبرة الحسية، وسيكون التساؤل الذى يسعى للتحقق من الشروط الخاصة بإمكانية الخبرة الحسية ذاتها، فرعًا جديدًا وأساسيًا من فروع الفلسفة، ذاك هو الفلسفة «الترانسندنتالية».

وفى بدايات العصر الحديث، كان هناك خلاف حول ما إذا كانت بعض أفكارنا فطرية فينا منذ مولدنا، أو ربما وضعها الله فينا، أو هى مواهب طبيعية باعتبارنا مخلوقات بشرية. (من بين الفلاسفة الذين لا يزالوا يحظون باهتمام دراسى واسع، نشير إلى ديكارت وليبنتز ممن دافعوا بقوة عن المذهب الفطرى «Nativism»، وإلى لوك باعتباره أشهر من أنكروه. أما كانط فقد كان مطلعًا على مذهب الأفكار الفطرية من خلال كتابات كريستيان أوجست كريسيوس). وقد يظن بعض أن تفسير كانط لإمكانية المعرفة الأولية التركيبية هو أيضًا شكل من أشكال المذهب الفطرى؛ غير أن كانط نادرًا ما كان يشير لهذا الخلاف، ولكنه عندما فعل -وهو ما يثير دهشتنا- أنكر صراحة وجود أفكار فطرية أو معرفة فطرية من أى نوع (Ak 2:392-393, 8:221). ومما يلقى مزيدًا من الضوء على نظريته فى المعرفة الأولية التركيبية أن نعرف سبب الإنكار(2).

فقد فهم المذهب الفطرى على أنه الرأى القائل بأن بعض أفكارنا أو معارفنا يزودنا بها مصدر غير حواسنا (الله مثلاً أو الطبيعة)، ولكنه رفض هذا المعنى كتفسير لنشأة المعرفة الأولية، لأنه يعالج بعض معارفنا باعتبارها كامنة فى أنواع من المعطيات غير الحسية- أى كشىء ما يعطى لنا بطريقة غير الخبرة الحسية. فالأفكار الفطرية، كما فهمها كانط، ربما تكون أفكارًا لا تأتى من تفكيرنا، بل هى كامنة فينا بطريقة «جاهزة مسبقًا»- أى وفقًا لبعض النظريات المتداولة عن تكاثر الكائنات الحية، والتى رفضها كانط أيضًا؛ أن كل كائن حى يوجد على هيئة صورة مصغرة، و«بشكل جاهز» فى نطفة الأب (Krv B167, cf.ku 5:421-424). مثل هذه النظرية - فيما يعتقد- لن تنسب الشكل الحقيقى لأفكارنا إلينا؛ بل إلى قوة حتمية مقدرة سلفًا (سيان كانت آلهية أو طبيعية). وبدلاً من ذلك، اعتبر كانط أن كل ما يعطى لنا، إنما يعطى تجريبيًا عن طريق الإحساس، فمعرفتنا

التى تقع بكليتها داخل دائرة الخبرة الحسية، ليست شيئًا آخر سوى ما نصنعه بهذه المعطيات من خلال قدرتنا السلبية على تلقيها وقدرتنا الإيجابية على تنظيمها. بعبارة أخرى، يؤمن كانط بالمعرفة الأولية باعتبارها ليست شيئًا آخر سوى فعل الممارسة الذى تقوم به ملكاتنا على ما يعطى لنا تجريبيًا - أى المشاركة الإيجابية فى عملية المعرفة. فـ «نقد العقل الخالص» كمشروع للمعرفة بالذات، ممكن لأننا نحن أنفسنا ككائنات عاقلة، نحن الخالقون لـ «العقل الخالص»؛ ومن ثم، قادرون على فهم ما نفعله، وكيف نفعله.

ما الذى ينبغى أن تشبهه موضوعات المعرفة الأولية ؟

إذا كان يتعين علينا أن نعتبر موضوعات معرفتنا محددة من بعض الوجوه بفعلنا الإيجابى الذى تقوم به ملكاتنا المعرفية، إذن كيف ينبغى أن نفكر فى هذه الموضوعات من أجل فهم خصائصها كما هى محددة على هذا النحو ؟ وإجابة هذا السؤال تقودنا إلى فرضية كانط الثانية والحاسمة عن المعرفة الأولية التركيبية، التى تمثل مذهبه المشهور للترانسندنتال، أو المثالية «النقدية». هذا المذهب يقول: إن ما لدينا من معرفة هى معرفة بالظواهر «Appearances» وليس بالأشياء فى ذاتها «Things in themselves»؛ فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبية واقعية، أما ترانسندنتاليا فهى مثالية. هذه الطريقة الجديدة فى التفكير حول موضوعات معرفتنا التجريبية، تعتبر عند كانط طريقة ضرورية إذا كان لنا أن نجيب عن السؤال: «كيف تكون المعرفة الأولية التركيبية ممكنة؟» ويقارن كانط الثورة الفكرية التى تطلبها اعتناق نظرية مركزية الشمس لكوبر نيقوس بالنسبة للحركة السماوية (Krv B xvi). فقبل كوبر نيقوس، كنا نعتقد أن الأجرام السماوية تتحرك، بينما نحن الملاحظون على الأرض فى حالة سكون. الآن، نحن متيقنون من أننا نحن - الملاحظين - أيضًا يجب أن نعتبر أنفسنا فى حالة حركة. وبالمثل، فقبل كانط كنا نعتقد أن معرفتنا تعتمد فحسب على موضوعاتها، أما الآن، فعلينا أن نكون على يقين من أن الموضوعات التى نعرفها يجب أن تعتمد أيضًا على الطريقة التى نعرف بها تلك الموضوعات. فى كلتا الحالتين طرحنا افتراضًا كان طبيعيًا، لأن انتباهنا كان مركزًا على موضوعات معرفتنا وليس على علاقتنا بها، وحينئذ، بدا أن كل شىء كان يعتمد على الموضوعات التى نلاحظها وليس على أنفسنا. فى كلتا الحالتين، تكمن الثورة فى أننا

وضعنا فى الحسبان – وعلى النقيض تمامًا مما تبدو عليه الأشياء بشكل طبيعى– دورنا نحن فى العملية عندما نحاول أن نلاحظ وأن نفهم.

ومنذ أن نشرت الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»؛ أصبح هذا المذهب مصدرًا للحيرة والجدال. بعض قراء كانط الأوائل فهموه على أنه نوع من أنواع مثالية باركلى – أى هو موقف ميتافيزيقى ينكر حقيقة الموضوعات المادية، بل وينكر أيضًا المكان وربما أيضًا الزمان- الأمر الذى أصاب كانط بالضيق، ليس فقط بسبب هذا الفهم الخاطئ؛ بل وأيضًا فى مواجهة الرافضين بشدة لفلسفته. وكثيرون غيرهم اعتبروا أن إنكار كانط لقدرتنا على معرفة الموضوعات «فى ذاتها» هو بمثابة استسلام كامل للشك المطلق، بل وما زال آخرون يعتقدون أنه من الممكن الدفاع عن موقف كانط (أو حتى القول بأنه متسق داخليًا) ولكن فقط إذا تم إنكار وجود «الأشياء فى ذاتها» إنكارًا تامًا –وربما أيضًا إنكار أن الفكرة واضحة بذاتها. وفى الفصل الرابع، سنرى أن هناك بعض الأسباب الوجيهة، الموجودة فى عبارات كانط نفسه عن المثالية الترانسندنتالية، التى تشبه اللغز المحير عما يريد أن يؤكده هذا المذهب الثورى بالفعل.. ومع ذلك، فمن الأفضل لنا الآن أن ننحى هذه الأسئلة جانبًا وننظر بدلاً منها فى تفسير كانط المفصل للكيفية التى تنشأ بها معرفتنا، وعن الطريقة التى تعمل بها ملكاتنا لجعل المعرفة التركيبية الأولية ممكنة.

الحدوس والمفاهيم:

اعترفت الأبستمولوجيا الحديثة منذ وقت مبكر بمصدرين رئيسيين للمعرفة، هما: الإحساس والتفكير. لكن الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم بالنسبة لدور كل منهما فى المعرفة، خاصة فى تحديد أى المصدرين هو الأساسى والأهم فى المعرفة. ديكارت ينصحنا بألا نثق فى الحواس، وأن نعتمد على الاستخدام السليم لعقولنا فى اكتساب المعرفة؛ بل والأهم من ذلك، أنه اعتبر الإحساس ذاته نوعًا من التفكير، ولكنه فكر يفتقر للوضوح والتميز، ما يجعله فى مرتبة أدنى كمصدر للمعرفة. أما ليبنتز، فقد صاغ الفكرة نفسها بطريقة موجزة ومحكمة، حينما أعلن أن الإحساس ما هو إلا تفكير «مشوش».. تفكير محتواه بحكم طبيعته «غير دقيق». بالمثل، اعتبر إسبينوزا الإحساسات مرتبة أدنى من المعرفة، يكون العقل خلالها فى حالة مبهمة نسبيًا بالنسبة لفاعلياته وعملياته. على

الجانب الآخر، ذهب لوك إلى أن كل أفكارنا تعود إما إلى الحواس، وإما إلى تفكيرنا فى العمليات التى تجرى داخل عقولنا عندما نتعامل مع ما تقدمه لنا الحواس. أما هوبز، وبطريقة أكثر جذرية، فقد قال: إن الأفكار ليست أكثر من كونها البقايا الباهتة المتبقية لدينا من الانطباعات الحسية. وأما هيوم، فقد صنف صور التفكير «Thoughts» أو الأفكار «Ideas» على أنها نسخ باهتة من الانطباعات الحسية، حيث تكون الإحساسات الفئة الأكثر شيوعًا والأوضح.

غير أن كانط رفض أن يصنف الإحساس على أنه نوع من أنواع التفكير، ولا أن يفسر الفكر بالإحساس. وعلى العكس من ذلك، رأى أن الإحساسات والأفكار تقوم بوظائف معرفية مختلفة. وأن المعرفة الحقة لا تتم إلا بالتحامها معًا التحامًا تامًا، نتيجة التعاون بين الملكات كل فى اختصاصه. فمعرفة موضوع ما تعنى أن يعطى الموضوع بطريقة ما فى العقل - سيان بشكل مباشر أو غير مباشر، فعليًا أو افتراضيًا- ثم يقوم العقل بفاعليته بربط تمثلاتنا بطريقة تجعل الخبرة الحقة بالموضوع ممكنة، ويؤسس «الأحكام» الخاصة به، وأيضًا يربط هذه الأحكام معًا فى استدلالات وبناءات نظرية تكشف عن الاتساق المحكم لهذه الخبرة. أما استقبال العقل الذى يتيح لموضوع مفرد أن يكون معطيًا للمعرفة، فيسميه كانط الحدس «Intuition»، فى حين يسمى الوظيفة الفاعلة للعقل التى تسمح بارتباط التمثلات معًا «Representations» نقول يسميها بالتفكير أو الإدراك الذهنى[٥] «Conception».

وبالنسبة للكائنات البشرية مثلنا، يحدث الحدس عن طريق التأثير الذى يحدثه موضوع ما فينا، وتسمى قدرتنا على تلقى مثل هذه التأثيرات القابلية للإحساس أو الحساسية «Sensibility» (krv- A19/B33). واستخدام كانط لمصطلح «الحدس» لا صلة له مطلقا بأى دلالة شبه صوفية ربما يحملها هذا المصطلح فى اللغة الإنجليزية العادية. والكلمة الألمانية (Anschauug) تعنى ببساطة ينظر إلى «Look at» والكلمة اللاتينية «Intuitus» -التى يعتبرها كانط هى الكلمة المعادلة- هى المصطلح التقليدى المستخدم فى الأبستمولوجيا المدرسية الذى يعنى أى تواصل معرفى مباشر

(٥) انظر: المعجم الفلسفى .. مجمع اللغة العربية، 1983، ص:6. المترجم.

بموضوعات مفردة. «الحدس» - كما استخدمه كانط- مفهوم غامض؛ فهو قد يشير إلى حالة الوجود فى مثل هذا التواصل، أو للشىء الذى يكون فى حالة تواصل، منظورًا إليه على أنه ببساطة موضوع للحدس، أو الحالة العقلية (أو التمثل) التى نكون عليها عندما نحدس موضوعًا ما. وبالنسبة لكانط، فإن كل حدوسنا تأتى إلينا عن طريق الحواس؛ تلك التى تضعنا فى اتصال مباشر مع الموضوعات من خلال التأثير الذى تمارسه فينا.. وهكذا، فالموضوعات تعطى لنا فى الحدوس عن طريق الحواس. فالحدس هو نوع من التمثل ناتج عن موضوع يؤثر فينا، حيث يضعنا فى علاقة معرفية مباشرة بالموضوع.

والتمثلات -بصرف النظر عما إذا كانت إحساسات أو أى نوع من أنواع المفردات العقلية- تزودنا بمعرفة حقيقية، ولكن بشرط أن ترتبط على النحو الذى تمثل فيه الموضوعات التى سببتها، وتمكننا من أن نصدر أحكامًا نتنبأ فيها بخصائص هذه الموضوعات، فعندما أحس بلون التفاحة الأحمر، ومادتها الناعمة أو طعمها الحمضى اللاذع، أحصل حينئذ على معرفة بالتفاحة ولكن فقط إذا استطعت أن أكون الحكم بأن الخصائص أو الصفات التى تدخل تحت مفاهيم «أحمر» و«ناعم» و«حمض»؛ هى حقيقة تدل على أن التفاحة تدخل تحت مفهوم «موضوع مادى» أو «فاكهة». ومع ذلك، فإحساساتى لا تمدنى مباشرة بالمفاهيم المصاغة بألفاظ يمكن بها تكوين هذه الأحكام. الحقيقة أن هناك طرقًا كثيرة مختلفة يمكن بها للذوات أن تتصور ما يعطى لها فى الإحساس، فعملية التصور وكذلك الحكم، كلاهما يعتمد على الطريقة التى تقوم فيها الذات العارفة بربط تمثلاتها، أو إدخالها فى علاقة مع بعضها بعض -أى ما إذا كانت ذاتا ما - على سبيل المثال- تعتبر التفاحة عينة واحدة من الفاكهة، أو هى بدلاً من ذلك تجمع من الخلايا الحية أو الجزيئات العضوية مثلاً.

هذه المجموعة المترابطة من التمثلات ليست من فعل الحدس، ولا هى أيضًا من عمل إحساسنا (السلبى) على الإطلاق؛ فكل عملية ترابط هى من صنع ملكاتنا المعرفية (الإيجابية)، وهذه الملكات تتضمن الفهم «understanding» الذى يكون المفاهيم الخاصة بالموضوعات، وهو أيضًا الذى يصدر الأحكام عليها والعقل «Reason» الذى يربط هذه الأحكام ببعضها من خلال الاستدلالات، ويوحد معرفتنا تحت مبادئ تعين أهداف التوجيه الذاتى لملكاتنا المعرفية ككل. فلا الفهم ولا الإحساس يمكن أن يختزل

لحساب الآخر. فعلى الرغم من أن الفهم «أعلى» من الإحساس ما دام يمتلك سلطة الأمر بما يعطى فى الإحساس، فليست إحدى الملكتين «مفضلة» على الأخرى كمصدر للمعرفة، ما داما كلاهما ضروريان للمعرفة، وكلاهما يجب أن يعملا معًا. «هاتان الملكتان أو القدرتان لا يمكنهما تغيير وظائفهما، فملكة الفهم لا تستطيع أن تحدس أى شيء؛ والحواس لا يمكن أن تفكر فى أى شيء». ولا أحدهما يمكنه أن يقدم معرفة دون تعاون الآخر؛ «فالأفكار دون محتوى جوفاء، والحدوس دون مفاهيم عمياء» (Krv-A51/B75).

وفى الفهم الإلهي كما نتصوره نظريًا، يتم حدوس الموضوعات من خلال الملكة الإيجابية (الفهم) والتى تقوم أيضًا بخلق الموضوعات التى تعرف. وبالنسبة لما يتصف به الله من بساطة مطلقة من حيث طبيعته وفعله، ليست هناك حاجة -أو حتى أى إمكانية- لربط التمثلات، أو استدلالات حكم من حكم آخر. فالله لا يمكن أن يحس (ما دام ليست لديه حواس، وفاعلية عقله تتجلى فى الخلق لا فى الربط؛ لذا فليس به حاجة للأفكار أو المفاهيم لتنظيم ما يعرفه. أما بالنسبة للمخلوقات الفانية مثلنا الذين يعرفون الموضوعات عن طريق تأثيرها فيهم؛ ثم بعد ذلك ينظمون هذا المعطى فى الفكر، فهم بحاجة لملكتين للمعرفة، مختلفتين فى الخواص والوظيفة.

هذه الثنائية الكانطية فيما يتعلق بملكاتنا المعرفية، كانت موضوعًا للجدال والشك من قبل قرائه الأوائل وتابعيه. فبعض يعتقد أن فرضيته الواضحة التى لا تقبل الشك، بأننا نتأثر بالموضوعات الخارجة عنا، تدفع للتساؤل بصدد أنواع مهمة من الشك والمثالية التى لا بد لكانط أن يرد عليها بإجابة أكثر إقناعًا. وآخرون يتعجبون: كيف تسنى لكانط، وهو الذى يطالب باختبار ملكاتنا المعرفية اختبارًا نقديًا، كى نقيم مقدمًا ما يمكن معرفته وما لا يمكن، نقول كيف تسنى له أن يدعى أن لديه معرفة على الإطلاق بهذه الملكات ذاتها، فهم يصرون على أن نقد العقل، أو الفلسفة الترانسندنتالية ذاتها؛ تتطلب بحثًا فيما بعد النقد (أو الميتا-نقد) عن الكيفية التى عرفنا بها هذه الملكات، الأمر الذى يضع «دوجماطيقية» كانط نفسه فيما يدعيه بالنسبة لها، موضع التساؤل. وبالطبع، فهذه المشكلات الحقيقية، وما نشأ عنها من نظريات إبداعية استجابة لها من قبل فلاسفة أمثال رينهولد وفيشته وهيجل، لم تكن واردة ولا مجال للتفكير فيها قبل أن يجعلها مشروع

كانط نفسه قابلة للمناقشة. فلا يمكن أن يقال إن كانط ذاته تكلم عنها بشكل مباشر فى أى موضع من مؤلفاته. وينبغى ألا يدعى المدافعون عن كانط أن أتباعه المباشرين كانوا على الدرب الخطأ حينما طالبوا بحلول لهذه المشكلات[3]، ولكن ربما يساعد فى جعل نقطة بداية كانط مفهومه بشكل أوضح، أن نحاول وصف مشروعه فى «نقد العقل الخالص» بالطريقة التى توضح لنا السبب الذى جعله يعتقد أنه ليس هناك ما يقلقه تجاه هذه المشكلات، كما فعل نقاده الذين جاءوا من بعده مباشرة.

المنظور والموضوعية:

تعودنا جميعًا على أن نحكم على خبرتنا بأنها خبرة منظورية. بمعنى أن كلاً منا يعرف العالم من وجهة نظر واحدة، تقف فى مقابل وجهات نظر الآخرين من أصحاب الخبرة، سيان كانوا فعليين أو ممكنين، لكننا أيضًا نصدر أحكامًا على الموضوعات التى تقع فى خبرتنا، والتى نعتقد أحيانًا أنها صادقة بالفعل -أو على الأقل ممكنة الصدق- متضمنًا ذلك بأنه مهما يكن المنظور الذى يمكن أن يملكه صاحب خبرة أخرى، فإننا لن نحكم بصحة منظوره هذا إلا إذا اتفق مع هذه الأحكام. فالقول بأن ما لدىَّ من خبرة، إنما هى خبرة من منظورى أنا الشخصى فقط، هو قول مشتق من الحقيقة القائلة بأن اتصالى المباشر بمفرداتى الشخصية للخبرة، هو اتصال يخصنى أنا وحدى. فى حين أن قدرتى على صياغة أحكام تدعى الصدق -بالنسبة لكل شخص بصرف النظر عن منظوره للعالم- يعتمد على الحقيقة التى تقول بأن فى وسعى أن أفكر فيما يقع فى خبرتى بطريقة غير مقيدة بشكل كامل بمنظورى.

وهذا التقابل نفسه يمكن أن نراه كخصوصية تتعلق بمفهوم «الأنا» التى هى الذات التى تتلقى الخبرات. وكلمة «أنا» تستخدم دائمًا لتشير إلى امتلاك منظور واحد خاص، فى مقابل امتلاكات أخرى ممكنة لمنظورات أخرى ممكنة؛ فإن لم نسلم بأن المنظورات الأخرى بجانب منظورى هى على الأقل ممكنة، فلن يكون هناك معنى لأى مرجعية لى كذات لديها هذه الخبرة، أو لهذا المنظور باعتباره «منظورى». وفى الوقت نفسه، فإن مفهوم «الأنا» له خصوصية التقابل، حتى إنه يمكنه أن يشير إلى ذات أى منظور على الإطلاق؛ فأى صاحب خبرة بصرف النظر عمن يكونه -أو حتى صاحب خبرة محتمل- يعتبر بمثابة «أنا» ما دامت «الأنا» وحدها هى التى تجعل الذات هى المالكة

لأى منظور ممكن على الإطلاق.. وهكذا، فكلمة «أنا» هى المصطلح الذى يحمل أقصى معانى الفردية أو الخصوصية، وفى الوقت نفسه أقصى معانى العمومية والكلية. الأمر الذى يحتم أن ما يسرى على شخص ما، يسرى بالضرورة على الآخر، ذلك أنه إذا كان المفهوم الواحد نفسه يمكنه أن يلعب دور المالك لهذا المنظور، وفى الوقت نفسه يلعب دور المالك لأى منظور آخر ممكن. إذن من الممكن أن توجد كثرة من المنظورات الممكنة فى مفهوم واحد. والحقيقة نفسها يمكن أن تنطبق على إصدار الأحكام (ممكنة) الصدق.

هذه الثنائية الخاصة بـ «الأنا» والمطابقة لثنائية المنظورية التى تخص خبرتنا بحقيقة واحدة، هى أساس ثنائية كانط عن الحدس والتفكير. وبلغة كانط، فإن «الحدس» الذى يمثل الاتصال الشخصى المباشر بين عارف ما وبين موضوع، هو الذى يجعل مفهوم المنظورية ممكنًا؛ بينما التفكير هو الذى يجعل المفاهيم ممكنة، تلك التى تمنح الفرصة لمالك أى منظور ممكن فى أن يصدر أحكامًا صادقة؛ ومن ثم تكون هذه الأحكام صحيحة على حد سواء بالنسبة لكل المنظورات.

وربما كان من المحتمل لفئة معينة من أصحاب الشك المتطرف (الراديكالى) أن تتشكك حتى فى إمكانية تعددية المنظورات، خاصة بالنسبة لحقيقة عالم الموضوعات التى يمكن أن تصدر بشأنها أحكامًا صادقة غير منظورية. ومع ذلك، يصعب على هذا الشاك أن يتشكك فى هذا الاتساق الذاتى، ما دام أى حكم كاذب، أو حتى موضع شك - أو أى إنكار أو شك فى أن هناك أحكامًا صادقة (غير منظورية)، ومن ثم صحيحة بالنسبة لكل المنظورات، يؤكد إيجابيًا بالضرورة الحقيقة نفسها عينها التى يحاول الفيلسوف الشاك أن يتشكك فيها. وهكذا نستطيع القول بأن النوع الوحيد من الشكاك الذى يمكن أن يتشكك فى هذا، هو ذاك الذى يتبع تعاليم سكستوس أمبريقوس التى تدعو للامتناع عن كل التأكيدات أو إصدار أحكام من أى نوع، حتى الأحكام التى تشك فى أى شىء، صفوة القول إذن، إنه من المستحيل بالنسبة لهذا الفيلسوف أن يقدم أى تأكيدات أو أحكام على الإطلاق، بل ولا حتى إن يختلف مع رأى ما، أو يشك فى شىء ما، ما دام الشك ذاته هو مذهبه الذى يدين به. فالشك كمنهج يفقد معناه إن لم يدخل فى تقابل مع تأكيد ممكن أن القضية التى نشك فيها صادقة أو يقينية؛ ومن ثم يكون الشك معادلاً

لالتزام بالتأكيد، والحكم بأن القضية مشكوك فيها أكثر منها يقينية.

بل حتى لو كان هذا الشك قابلاً للتصور، فلن يعدم كانط مصادره الخاصة التى يقاومه بها؛ فقد بدأ كانط بالفعل تحليله الترانسندنتالى بوصف المعرفة بأنها تتطلب الحدس والتفكير - أى تعاطى الموضوعات، ثم ربط التمثلات ببعضها فى معرفة كلية. غير أن هذا الوصف لم يكن افتراضًا دوجماطيقيًا، يلجأ إليه كانط ببساطة فى مجرى حججه التالية -كما يحب أن يدعى بعضا من نقاده الأوائل. فمنهج الفلسفة الترانسندنتالية أبعد ما يكون عن السماح بمثل هذا الشىء. ففى الإستاطيقا الترانسندنتالية، حاول كانط أن يقدم وصفا لتصوراتنا الحقيقية للمكان والزمان، يظهرهما على أنهما صور ضرورية للحدس. فمنظورية خبرتنا لها جذورها فى الحقيقة القائلة بأن كل صاحب خبرة يقف فى موقع واحد فى المكان، حيث توجه كل خبرة وبالضرورة من هذا الموقع، وتحدث فى آن محدد من الزمان، مع توافقها مع الأزمنة الأخرى المتحققة بالفعل، والتى تعد هى الماضى، وأزمنة أخرى متصلة بها لم تتحقق بعد، كنظام محدد مماثل لعديد من الصور الممكنة للمستقبل. إذا كانت المفاهيم الحقيقية للمكان والزمان - فيما يقول كانط- تظهر المكان والزمان على أنهما صور لحدسنا، إذن على الشخص الذى يحاول أن يتشكك فى أن لدينا حدوسًا للمكان والزمان، نقول عليه أيضًا إنه ينكر المفاهيم التى يفترضها أى تفكير، والتى تعتبر نفسها تبدأ من «هنا - الآن» Here and Now، ثم توجه نفسها إلى «هناك - فيما بعد» There and Then. وهذا يجعل من المستحيل حتى إن نسأل -مثلاً- ما إذا كان هناك عالم خارج عن خبراتنا، أو ما إذا كان المستقبل سيكون شبيهًا بالماضى، الأمر الذى يجعل الشك الارتيابى فى مثل هذه المسائل، شكًا غير مفهوم ولا معقول.

وفى الاستنباط الترانسندنتالى، يحاول كانط أن يبرهن على أن أى ذات تحسب نفسها قادرة أيضًا على الإمساك بمتوالية زمنية من تمثلاتها الذاتية نفسها - أى متوالية خاصة بهذه الذات- يجب أن تكون قادرة على تصور تلك التمثلات على النحو الذى يجعلها تشير إلى مفردات توصف بأنها «موضوعات» يمكن أن تصدر عليها أحكامًا تزعم صحتها بالنسبة لأى ذات ممكنة لها خبرات. فى مبادئ الفهم الخالص، قدم كانط حجة إضافية مرتبطة بذلك، يبرهن بها أيضًا على أنه كى تكون هناك سلسلة من الخبرات

الذاتية، توصلنا إليها بالخبرة، فإنه يجب أن تكون لهذه الخبرات موضوعات تكون عالم الأشياء المادية التى تحكمها قوانين سببية مختلفة عن تمثلاتى الذاتية. مرة أخرى، فالفيلسوف الشاك الذى لا يسلم بأنه فى وسعنا إدراك سلسلة من خبراتنا الذاتية خلال الزمن، لا سبيل أمامه مطلقًا حتى لصياغة تساؤلات متسقة مع نفسها، عما إذا كنا قادرين على معرفة موضوعات مختلفة عن هذه الخبرات، أو ما إذا كانت التغييرات الظاهرة فى مثل هذه الموضوعات هى تغييرات حقيقية، أو أنها محكومة بنوع من الاطرادات السببية.. وبناء عليه، فجوهر حجج كانط هو البرهنة على أنه فى وسع المتشككين أن يتشككوا فى وجود عالم تجريبى منظم من الأشياء المادية التى تحكم تفاعلاتها قوانين سببية، وأنه مختلف عن التمثلات العقلية الخاصة بالذات، ولكن بشرط ألا يفوتهم أن ذلك سيكون على حساب تقويض معقولية ما ينبغى أن يكون مفترضًا ضمنًا، على الأقل كى يكون هناك معنى لتساؤلاتهم.

مثل هذه الحجج المناهضة للشك والتى وردت فى الإستاطيقا الترانسندنتالية والتحليل الترانسندنتالى؛ لا تعتمد على افتراض صدق الصورة المبدئية التى قدمها كانط لثنائية الحدس والتفكير، أو للخبرة بوصفها ناتجة عن التأثيرات التى تمارسها الموضوعات الحقيقية على حواسنا. ولا تعتمد أيضًا على افتراض أننا نستطيع اكتساب معرفة بهذه الموضوعات، تكون صحيحة بالنسبة لكل منظور قابل للتصور. وبدلاً من ذلك، فهذه الحجج تبدأ بافتراضات بأن خبرتنا هى من الضعف الشديد علاوة على أنها غير مطلوبة، حتى إن الشك الذى يدور حولها قد يقوض أهميتها الفلسفية الخاصة، بل وربما حتى معقوليتها. وتقوم استراتيجية كانط على أن ما يريد الفيلسوف الشاك أن يتشكك فيه، مفترض مقدمًا حتى من خلال مفهوم الخبرة التى يجب أن تكون مفترضة كى تعطى لهذه الشكوك ذاتها معنى.

٢ - الإستاطيقا الترانسندنتالية.. الحساسية الخالصة :

الحقيقة التى أدركها هؤلاء الذين أثاروا شكوكًا ما بعد النقدية (الميتا-نقدية) فيما يتعلق بمشروع كانط، هى بالتأكيد ما يلى: إنه على طول الخط مع حججه المناهضة للشك، كان كانط يحاول - بشكل ثابت - إدماج نتائجها مع نظريته فى الخبرة باعتبارها موضوعية على الرغم من أنها أيضًا منظورية، ومن ثم باعتبارها ناتجة حتمًا عن العملية التى يقوم بها

فهمنا على المعطيات التى يزودنا بها الحدس الحسى؛ ومن ثم فالإستاطيقا الترانسندنتالية جنبًا إلى جنب مع التحليل الترانسندنتالى لا تعملان عملهما فحسب -وربما حتى بشكل غير رئيسى- فى الحجة المناهضة للشك، ولكنهما أيضًا يتضمنان نظرية إيجابية تتعلق بالتكوين الضرورى لخبرتنا، والعملية التى تقوم بها ملكاتنا المعرفية.

المكان والزمان:

جاءت مناقشة كانط للمكان والزمان فى الإستاطيقا الترانسندنتالية على خلفية المناظرة التى جرت بين آراء ليبنتز وآراء نيوتن من خلال المراسلات التى تم تبادلها عامى 1715-1716 ؛ بين ليبنتز وبين صمويل كلارك -الرائد العقلانى الذى اختاره نيوتن ليعرض موقفه فى المناظرة مع ليبنتز. أما موقف نيوتن فيتلخص فى أن المكان والزمان كيانان فعليان، وأنهما يوجدان بشكل مستقل عن عقولنا وعن الموضوعات المادية التى تشغلهما. أما رأى ليبنتز فهو أن المكان والزمان بناءات تصورية تقوم بها عقولنا لتنظيم العلاقات المدركة بين الأشياء -علاقات من نوع «ثلاث ثوانٍ مبكرًا عن» و«متران على يسار كذا». أما كانط، فقد وجد أن كلا الوصفين غير مقنع؛ لأنهما لا يقدمان تفسيرًا لأولية علم الهندسة كمعرفة بالمكان، ولا المعرفة الأولية لكل من الكميات المكانية والزمانية التى نجدها فى علم الحساب، والسبب هو أن كلا الوصفين يعالج معرفتنا بالمكان والزمان على أساس أنهما يعتمدان على معرفتنا بالأشياء التى لها وجود مستقل، أو بخصائصها، وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة تجريبية، ويستحيل أن تكون أولية.

ويعتقد كانط أيضًا أن كلا الوصفين ينسف مفاهيمنا الحقيقية للمكان والزمان بطريقة حاسمة؛ فمفاهيمنا عن المكان والزمان تتضمن أن المكان والزمان كيانان مفردان، نعرفهما بطريق اللقاء المباشر، واللذان يفترض أن نعرف من خلالهما أى من الأشياء التى تشغلهما، وأيضًا الخصائص المكانية والزمانية لهذه الأشياء.(Krv- A23-25/ B38-41, A30/31/B46-49). فى رأى نيوتن، أن المكان والزمان شيئان حقيقيان، ولكنهما لا يملكان خصائص قابلة للملاحظة بشكل مباشر؛ ومن ثم فهما ليسا من نوع الأشياء الفعلية التى يمكننا أن نعرفها باللقاء المباشر -كما نعتبر أنفسنا فى حالة معرفة مباشرة بالمكان والزمان عند اكتساب كل خبرة.. وهكذا، فوجهة النظر النيوتونية تحيطنا

بغموض لا مخرج منه عن الطريقة التى نكتسب بها هذا الاتصال المعرفى بالمكان والزمان اللذين ينتميان للمفاهيم الحقيقية التى لدينا عنهما.

وبالمثل، فإن إدراك العلاقات التى يقترح ليبنتز استخدامها فى البناء التصورى للمكان والزمان، يتوقف أساسًا على المعرفة المباشرة بالمكان والزمان ذاتها؛ ذلك أن الوعى المباشر بمرور الزمن هو وسيلتنا الوحيدة لإدراك أن حدثًا ما وقع قبل ثلاث ثوانٍ من حدث آخر. وبالمنطق نفسه، فإن إدراكنا للموضوعات الموجودة بالفعل فى المكان المدرك، هو شرط أساسى أيضًا لفهم ماذا يعنى أن موضوعًا ما على مسافة مترين من موضوع آخر. فالمشكلة بالنسبة للنظريتين - فيما يرى كانط- أنهما يحاولان القبض على المكان والزمان كما لو كانا يشبهان الأشياء الحقيقية التى تشغلهما، من حيث الخصائص والحدوثات كما تقع فى خبرتنا، ولكن مفاهيمنا الحقيقية للمكان والزمان تحول - فيما يعتقد- دون كونهما شيئًا من ذلك.

والاقتراح الجذرى الذى يقدمه كانط بالنسبة لطبيعة المكان والزمان؛ أنهما «صور للحدس» -أى طرق ضرورية يمكن بها للذوات العارفة مثلنا أن تحقق اتصالاً معرفيًا بالأشياء، ولكن لا المكان والزمان، ولا الخصائص المكانية والزمانية للأشياء والحوادث لها وجود بمعزل عن قدرتنا على حدس الموضوعات وما يحدث فيها من تغييرات. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أن هذا الاقتراح الذى نشأ من استبصار أن الوعى بالزمانية -أى كونى متموضع الآن فى هذه اللحظة المحددة من الزمن- هو اقتراح أساسى لمنظورية كل خبرة ممكنة بالنسبة لنا. وأن كونى متموضعًا فى نقطة محددة فى المكان هو بالمثل اقتراح أساسى لا مفر منه بالنسبة لمنظورية خبرتنا بأى شىء نعتبره مختلفًا عن ذواتنا، وعن خبراتنا الذاتية. وبناءً عليه، فالمكان والزمان ليسا من بين الموضوعات الموجودة بشكل مستقل عنا، والمعطاة لنا فى خبرتنا، ولا هى خصائص مكانية زمانية لأشياء.. أى تكون خصائص جوهرية لمثل هذه الأشياء، بل على العكس من ذلك، على المكان والزمان - وبشكل أساسى- أن يرتبطا بالطرق التى نتصل فيها بعلاقة بموضوعات عندما نحدسها. بمعنى عندما ندخل فى اتصال معرفى مباشر معها على أساس منظورنا المعرفى المتفرد؛ فمكانية - زمانية العالم، ليست من بين سماته الموضوعية الأساسية، ولكنها وظيفة لمنظورية خبرتنا به، فما هو موضوعى بالنسبة

للمكان والزمان يعتمد على ما هو مشترك بين كل الذوات فيما يتعلق بهذه المنظورية.

ومع ذلك، فالمكان والزمان هما أيضًا حدوس صورية؛ بمعنى أنهما يشبهان الموضوعات التى ندركها حدسًا فى أنهما كيانات مستقلة قائمة بذاتها، والتى بها يضعنا حدسنا فى علاقة معرفية مباشرة. فالمكان والزمان يشبهان الموضوعات حيث يعتبر أى حدس بموضوع ما، هو أيضًا حدس بالمكان الذى يتموضع فيه الموضوع، والزمن الذى تحدث فيه الخبرة ذاتها. ويؤكد كانط أن حدس المكان والزمان يتم أيضًا على هيئة موضوعات مفردة، حيث يكون أى وعى بموضوع ما فى المكان (وليكن هذه الحجرة مثلاً) هو وعى بالمكان ككل الذى ينتمى إليه المكان فى هذه الحجرة (كجزء أصلى منه). وأى وعى بلحظة ما فى الزمان (اللحظة الحاضرة) هو وعى بالزمان ككل الذى يقع فيه تدفق هذه اللحظة. فالمكان والزمان حدوس صورية من حيث هما شارطة لحدسنا لكل الموضوعات وما يحدث فيهما من تغييرات التى من خلالها تكون لهذه الموضوعات الخصائص التى يمكن أن تنسب لها، والتى من خلالها يمكن لهذه الخصائص أن تتغير. ولا يتم الحصول على المواضع المكانية والزمانية للأشياء والحدوثات داخل هذا النظام فقط من خلال منظور معطى لذات ما، بل وأيضًا بطريقة موضوعية من كل منظور مكانى زمانى – تمامًا كما لو كان المكان والزمان ذاتهما موضوعين مستقلين- على الرغم من أنهما ليسا كذلك. فالمكان والزمان لا يكمنان فحسب -كما اعتقد ليبنتز- فى مثل هذا النظام من التمثل العقلى للعلاقات -والذى يبنى بشكل تصورى، ما دامت علاقتنا الأصلية بهما ليست علاقة عقلية (تصورية) بل حدسية، ولكن كانط تابع ليبنتز فى الاعتقاد أن الوضع الموضوعى لموضوع ما (فى المكان) أو حادثة ما (فى الزمان) يتحدد فحسب بالنسبة لموضوعات أو حوادث أخرى، فليس ثمة مواقع «مطلقة» فى المكان أو الزمان كما يقول أنصار نيوتن.

الحساسية الخالصة، الحدس الأوّلى :

لأن المكان والزمان لا يناسبان الموضوعات، بل يناسبان ملكاتنا الحدسية، ولأنهما أيضًا شرطان ضروريان لأى حدس، فإن حدسنا بهما يكون حدسًا أوليًا. بمعنى أن الحدس يكون مستقلاً عن أى محتوى خاص للإحساسات التى نستقبلها من أى موضوعات حقيقية نحدسها فى المكان والزمان، فعندما نتصور العلاقات بين الأشياء

فى المكان والزمان، فذلك - فيما يقول كانط - يتيح إمكانية عمل نظام من المعرفة الأولية التى تنطبق بالضرورة وعلى نحو من التعميم على كل الموضوعات التى يمكن حدسها. هذه المعرفة تؤلف الرياضيات الخالصة - وعلم الهندسة كعلم أوّلى لأى مكان فيزيائى ممكن، وعلم الحساب كعلم للكمية، يطبق أوليًا على أى مقدار - سيان كان مكانيًا أو زمانيًا- يوجد فى الأشياء التى تقع فى المكان والزمان. يرى كانط أن نظريته القائلة بأن المكان والزمان هما صورتان خالصتان للحدس تلائم قدراتنا المعرفية، أكثر منها كيانات لها وجودها المستقل -أو بناءات تصورية ترتكز إلى خصائص هذه الكيانات، هى السبيل الوحيد لتفسير إمكانية المعرفة الأولية التركيبية التى نجدها فى الرياضيات.

وبالطبع، حدثت تغييرات كبيرة فى الهندسة والفيزياء منذ أيام كانط. فبالنسبة له كانت الهندسة الموجودة آنذاك هى هندسة إقليدس، وأنه من المسلم به أن الهندسة الإقليدية تعطينا معرفة أولية، وأن تلك هى المعرفة المباشرة بالمكان الفيزيائى، ولكن القرنان التاسع عشر والعشرين شهدا تطور الهندسات اللا إقليدية (*)، وأصبح السؤال التجريبى المطروح حينئذ هو: أى الهندسات هى التى تصف المكان الفيزيائى؛ ومن ثم يمكننا القول بأن معالجة كانط لهذه المسائل وإن بدت معالجة مبدعة ومقنعة فى أيامه، لم تعد كذلك بالنسبة لنا كما لاحظ الكثيرون. ولكن منذ أيام كانط، حدث أيضًا تغيير آخر ربما كان أكثر جذرية، وإن لم يلتفت إليه كثيرون فى الغالب، فبالنسبة لأى فيلسوف فى أيام كانط، يبدو أنه كان لا يزال ممكنًا صياغة نظرية واحدة للمكان والزمان، حيث يفسران كلاهما معرفتنا بهما فى الرياضيات والفيزياء. ويفسران أيضًا كيف أن المكان والزمان - كجزء من خبرتنا المعاشة- ضروريان لوعينا اليومى بالعالم الطبيعى، وبمعرفتنا العلمية به. أما فى أيامنا هذه، فالنماذج الرياضية التى قدمها علماء الفيزياء، ربما تفسر المعطيات وكذلك المجال الكلى من القيود النظرية المحيرة المطلوبة لتنظيمها، ولكن لا يمكن أن يقال إنها تقدم لنا تفسيرًا على الإطلاق للمكان والزمان كما نعايشهما فى الخبرة الحسية، وكما يلعبان دورًا أساسيًا فى وعينا اليومى العادى بالعالم؛ ومن ثم نقول إنه على الرغم من

(*) هندسة إقليدس تصورت المكان سطحًا مستويًا ؛ ومن ثم يكون مجموع زوايا المثلث ١٨٠° - أما هندسة ريمان فتصورت المكان محدبًا ؛ ومن ثم يصبح مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠° . أما لوباشفسكى فقد تصوره مقعرًا ؛ ومن ثم يكون مجموع زوايا المثلث أقل من ١٨٠°. المترجم

أنه لم يعد ممكنًا الاحتفاظ بنظرية كانط، فأهميتها لا تزال قائمة لأنها تمثل إحدى آخر المحاولات العقلانية لإنجاز نظرية موحدة للمكان والزمان من كل من المنظورين العلمى والأبستمولوجى للحياة اليومية فى آن واحد. وهو شىء لا نزال بحاجة إليه، حتى لو لم يتسن لنا أن نعرف كيف نحصل عليه. فمن المستحيل أن تعود الفيزياء ذاتها كفرع عقلى مقنع من فروع المعرفة، إلا بعد أن نستعيد بطريقة ما، مفهومًا للمكان والزمان يعقد مصالحة بين العلم وبين خبرة الحياة اليومية المعاشة.

المثالية الترانسندنتالية للظاهرات:

النتيجة الأكثر جذرية التى يمكن أن تستخلص من نظرية كانط فى المكان والزمان، هى النتيجة التى كان كانط متعجلا لتأكيدها. أقصد: إن لم يكن المكان والزمان شيئين موجودين بمعزل عن الحدس، ولا هما علاقات بين خصائص مثل هذه الأشياء، إذن فهما – فيما يقول كانط – ظاهرات «Appearances» لا وجود لهما فى ذاتها. ولكن، ماذا عن الأشياء التى تظهر فى المكان والزمان ؟ إنها أيضًا ظاهرات، لا نعرفها كما هى فى ذاتها، ولكن كما يمكن أن نحدسها نحن. لقد كان كانط يعتبر دائمًا أن حجته الأساسية الأكثر أهمية على المثالية الترانسندنتالية للموضوعات، هى أننا نستطيع معرفتها بوصفها مرتكزة إلى المثالية الترانسندنتالية للمكان والزمان، والتى من خلالها وحدها يمكن لهذه الموضوعات أن تعرف عن طريقنا.. ومع ذلك، يؤكد كانط أن مثالية المكان والزمان، وكذلك الموضوعات الموجودة بها، هى مثالية ترانسندنتالية فحسب.. بمعنى أنها تشير إلى الوضع الذى يكون لها داخل نظرية تخبرنا كيف تكون خبرتنا ممكنة. فمن الناحية التجريبية، يعتبر المكان والزمان، وأيضًا الموضوعات المكانية والزمانية الموجودة فيهما، نقول تعتبر كلها حقيقية.. إنها ليست أوهامًا، بل يمكن تمييزها – إذا تكلمنا من الناحية التجريبية– عما نسميه «مجرد ظاهرات» –كالأحلام والهلاوس والسراب وما شابه ذلك، غير أن حقيقتها التجريبية لا تكمن فى كونها أشياء موجودة فى ذاتها، وبشكل مستقل عن الشروط التى تخضع لها معرفتنا بها؛ بل بالأحرى تكمن فى الطريقة التى تتوافق بها مع نظام الطبيعة التى لا بد – كما سيبرهن كانط – أن تكون ترانسندنتالية، إذا كانت الخبرة ممكنة على الإطلاق. أما ما إذا كانت الظاهرات لها أيضًا وجود فى ذاتها، فذاك للأسف السؤال الذى لم يعطنا كانط عنه إجابة متسقة. أما مناقشة تعقيدات

المثالية الترانسندنتالية التى نتجت عن هذا التضارب الغامض، فسنؤجل الحديث عنها إلى الفصل الرابع.

٢ - التحليل الترانسندنتالى.. الفهم الخالص :

المنطق الترانسندنتالى:

تعطى الموضوعات لمعرفتنا عن طريق الحدس الحسى، وكل ما تمنحنا إياه الحواس، وكل ما يعرف من خلال الإحساس أنه يجب أن يكون فى المكان والزمان. ومعارفنا بالمكان والزمان تكوّن جسم المعرفة الأولية التركيبية من خلال الحدس، وهى الرياضيات الخالصة. ولكن، ليست ثمة معرفة، ولا حتى أى شىء يستحق أن نسميه «خبرة»، يمكن أن تكون ممكنة وهى فحسب على هيئة إحساسات غير قابلة للتصور. «فالحدوس دون مفاهيم عمياء» (krv A51/B75). فالمعرفة تتطلب أيضًا فاعلية التفكير - أقصد عملية التصور والحكم التى تقوم بها ملكتنا فى الفهم.. وهكذا، فبالإضافة إلى الإستاطيقا الترانسندنتالية التى تختص بالشروط الأولية للخبرة كصور للحدس (المكان والزمان)، كذلك يجب أن يتضمن نقد العقل الخالص منطقًا ترانسندنتاليًا يختص بالشروط الأولية للتفكير.

فالمنطق عند كانط، هو العلم الذى يختص باستخدام الفهم فى الفكر. فالمنطق الصورى التقليدى -كما وضعه أرسطو أولاً، ثم قام الفلاسفة المدرسيون بعد ذلك بتجميع قوانينه وتنظيمها- هو تجريد لكل محتوى التفكير، خاصة طريقة التفكير المتعلقة بموضوعات المعرفة. ولكن كانط يرى أن موضوعات المعرفة كالظاهرات، لا تتكون فحسب بالطريقة التى نحدسها بها فى المكان والزمان، ولكن أيضًا بالطريقة التى يتصورها بها الفهم باعتبارها شروطًا أولية للخبرة الممكنة بوجه عام. والعلم الذى يختص بالموضوعات بهذه الطريقة ليس منطقًا صوريًا (أو عامًا)، بل منطق ترانسندنتالى.

وأحد أقسام المنطق الترانسندنتالى الذى يسميه كانط التحليل الترانسندنتالى، يختص بشروط الخبرة الممكنة التى تمنحنا المعارف الأولية التركيبية عن طريق المفاهيم؛ وهى الميتافيزيقا. والتحليل الترانسندنتالى يسعى بفاعليته لتقديم وتبرير تصور أولى للعالم التجريبى.. هذا هو عالم الموضوعات المادية فى المكان والذى يتغير بمرور الزمن،

والذى تكون خصائصه وتغييراته خاضعة للقياس الرياضى. هذه الموضوعات تتكون بكليتها من مادة خام، قد تتغير مواصفاتها، ولكن كميتها ثابتة لا تزيد ولا تنقص. وتتميز الموضوعات المادية المختلفة عن بعضها بعض بالمواضع التى تحتلها الأجزاء القابلة للتمييز من هذه المادة فى المناطق المختلفة من المكان؛ وعلاقاتها ببعضها بعض فى أى زمن معطى، وتغييراتها أيضًا خلال الزمن، والتى تحكمها قوانين سببية ضرورية. والجواهر المادية تختلف عن تمثلاتنا الداخلية أو الذاتية فى أنها هى التى تكون العالم الحقيقى أو الخارجى. والأحكام التى نصدرها بشأنها، والخاصة بحالاتها وعلاقاتها، تسعى وراء – بل وتستحق من حيث المبدأ – الصحة الموضوعية «objective validity» – أى الصحة بالنسبة لـ «الوعى بشكل عام».. أقصد بالنسبة لكل الناس القادرين على إصدار هذه الأحكام على الإطلاق، ومن ثم يكون المشروع الذى يقف وراء التحليل الترانسندنتالى هو إثبات أولية التصور الأساسى للعالم الذى يلتزم به العلم الطبيعى الرياضى الحديث، ويواجه الاعتراضات الشكية الخاصة بحقيقة هذا العالم وقابليته للمعرفة.

أما القسم الآخر من المنطق الترانسندنتالى، والذى يسمى بالديالكتيك الترانسندنتالى، فيختص بالمبادئ التى تستمد من الفهم، بل ومن العقل. ويعتقد كانط أن هذه المبادئ الأخيرة لا غنى عنها كموجهات ومرشدات للتساؤل التجريبى، ولتنظيم نتائج مثل هذا التساؤل. وإن كان يعتقد أيضًا أن العقل ينزع فى عمليته الخاصة لأن يضلل بمبادئه – أى أن يكون عرضة لنوع من الوهم الذى يجعله يظن أن المبادئ والمفاهيم التى من خلقه هو، يجب أن توجه تساؤله التجريبى، وتزوده بالمعرفة الميتافيزيقية (أو الأولية التركيبية) للموضوعات غير التجريبية، مثل: الله والإرادة الحرة والنفس الخالدة، والتى لا يمكن أن تكون معطاة لكائنات مثلنا فى أى حدس. فالديالكتيك عند كانط يعنى «منطق الوهم». الهدف من الديالكتيك الترانسندنتالى أن يكشف الأوهام الديالكتيكية فى الميتافيزيقا، ويصحح أخطاءها، ويعين المبادئ العقلية المشروعة التى تقود هذه الأوهام نحو مجالها ووظيفتها الصحيحة. وفى الفصل الخامس، سنناقش الديالكتيك الترانسندنتالى. أما بقية هذا الفصل، فسنكرسه لعرض سلسلة الحجج المشهورة والمعقدة الموجودة فى التحليل الترانسندنتالى. والغرض من هذه الحجج، هو البرهنة – على العكس مما ذهب إليه الشكاك – على أن بنية وتكوين العالم الموضوعى، علاوة على النظام الأساسى

للطبيعة كما يتصوره العلم الحديث، وكما بحثه وتحقق منه، هو بالضرورة بنية وتكوين أولى، كشرط فيما لدينا عنه من أى خبرة على الإطلاق.

هذه الحجة المشهورة شديدة الطموح تنقسم إلى ثلاثة جوانب. الجانب الأول الذى يسميه كانط (مرة واحدة فى krv B/59) الاستنباط الميتافيزيقى «للمقولات»، يقترح تعريف اثنى عشر مفهومًا أساسيًا يسميها «مقولات» تعود إلى أصل أوّلى، باعتبار أننا لا نكتسبها من الخبرات التى نطبقها عليها، بل من ممارسة فهمنا الخاص بنا. والجانب الثانى يسمى «الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات». ويهدف للبرهنة على أنه على الرغم من أن أصلها يعود لملكاتنا، أكثر منه لموضوعات الخبرة، فإن المقولات تطبق بالضرورة على أى موضوعات يمكن أن تعطى لحواسنا. الجانب الثالث الموجود فى فصل بعنوان «نظام كل مبادئ الفهم الخالص» يقول إن المقولات تطبق بالضرورة على الخبرة بطرق محددة: مثال ذلك، أن كلا من الصور المكانية- الزمانية، والمحتويات الكيفية للخبرة، قابلة للقياس كميًا. وأن كل التغييرات التى تدخل فى خبرتنا هى تبدلات فى تعينات المادة التى تقف خلفها، وأنها تطيع قوانين سببية.

قلت منذ قليل، إن حجج التحليل الترانسندنتالى يمكن أن تفهم بشكل أفضل إذا عرضت كسلسلة طويلة منفردة من الحجج، وإن كانت مترابطة داخليًا.. أوائلها متصلة بأواخرها بدرجة ما تجعلها متوقفة عليها من حيث المعقولية والإقناع. فإذا كان هناك جانب أساسى من جوانب الحجة، فالأرجح - فيما يقول كانط نفسه (krv A xvi)- أن يكون استنباطًا ترانسندنتاليًا للمقولات، ذلك أن الاستنباط الميتافيزيقى يستخدم الصورة المنطقية للأحكام كمرشد لاكتشاف تلك المفاهيم التى تعتبر أولية وأساسية. وفى الاستنباط الترانسندنتالى وحده، يقول كانط: إن أى خبرة ممكنة يجب أن تحتوى على موضوعات، يجب على أى ذات لديها خبرة أن تصدر عليها أحكامًا تستحق أن تكون صحيحة كليا بالنسبة للوعى بوجه عام -أى بالنسبة بكل ذات لديها خبرة.. كذلك، فإن قابلية المقولات للتطبيق على كل الموضوعات الخاصة بالحواس -المبرهن عليها فى الاستنباط الترانسندنتالى- هى الضمان على أن ما يعطى للحواس، يجب أن يكون قابلاً للتحديد من خلال مقولات الكم والكيف - التى هى أساس المبادئ الرياضية للفهم (krv- A162-176 / B201-218) - بالإضافة إلى أن الزمان كصورة لأى حدس،

«يتحدد» بناء على صلته بالفترة «Duration» والتعاقب «Succession» والوجود معًا «Co-Existe»، التى تؤسس مشابهات الخبرة -والتى سنستكشفها فى الفصل التالى- وقوانين المادة، والسببية والتبادلية. (krv A176-B218).

الاستنباط الميتافيزيقى.. صور الحكم والمقولات:

نقطة الانطلاق التى بدأ منها كانط هى مفهوم الحكم فى المنطق التقليدى (المدرسى – الأرسطى). وفى هذا المنطق التقليدى، كانت الصورة العامة للحكم كالتالى:

هناك موضوع «subject» يرتبط محمول «predicate» برابطة الكينونة «is»،

ومن ثم يمكننا أن نعرض كل أنواع الأحكام بناءً على تحليل أنواع الموضوع وأنواع المحمول، وأنواع الرابطة. مثال ذلك: إن كل أنواع الموضوع تنحصر فى ثلاثة:

كلى: كل س.

جزئى: بعض س.

شخصى: الـ س.

والمحمول بدوره له ثلاثة أنواع:

موجب: ب (صفة موجبة).

سالب: ب (نفى صفة موجبة).

غير محدد: غير ب.

والحكم غير المحدد هو الذى يكون محموله صفة موجبة، ولكنه أيضًا حكم يتحدد معناه بتصور يحصر جزءًا من مجال هذه الصفات بنفى بقية المجال. مثال ذلك، إننى أستطيع أن أعين لون الكتاب الذى أمامى بالقول بأن الكتاب غير أحمر (وأنا أعنى بذلك أن لون الكتاب قد يكون أصفر أو أزرق أو أى لون آخر غير الأحمر). وهذا يختلف عن الحكم السالب، لأن الحكم السالب لا يحمل معه أى مضمون بأن المحمول يتصف بأى صفة موجبة على الإطلاق. مثال ذلك، أنه من الصحيح تمامًا بالنسبة لمحمول هو رقم ثلاثة، أن يكون لا أزرق، ولكن من الخطأ أن نطبق عليه الحكم غير المحدد «الرقم ثلاثة غير أزرق» لأن ذلك يثبت (ما هو كاذب) أن له لونا آخر.

وبالمثل هناك ثلاثة أنواع من الرابطة، تتطابق مع جهة الحكم:

احتمالى: «س» من الممكن أن تكون «ب».

إثباتى: «س» هى بالفعل «ب».

يقينى: «س» هى بالضرورة «ب».

فضلا عن ذلك، هناك مثلث رابع ناتج عن أنه فى المنطق التقليدى، قد ترتبط الأحكام بعضها ببعض الآخر فى استدلالات قياسية. ويتم ذلك بثلاث طرق:

حملية: كل «س» هو «ب» وكل «ب» هو «ر». إذن كل «س» هو «ر».

شرطية متصلة: إذا كان «س» هو «ب» إذن «س» هو «ر» ولكن «س» هو «ب». إذن «س» هو «ر».

شرطية منفصلة: «س» إما أن تكون «ب» وإما «ر» ،ولكن «س» ليس «ر». إذن «س» هو «ب».

وقد أدى ذلك لظهور «قائمة الأحكام» (krv A70/B95) التى رتبها كانط على النحو التالى:

= الأحكام من حيث الكم =

كلية

جزئية

شخصية

= العلاقة =	= الكيف =
حملية	موجب
شرطية متصلة	سالب
شرطية منفصلة	غير محدد

= الأحكام من حيث الجهة =

احتمالية

إثباتية

يقينية

المطلب التالى لكانط أن هذه القائمة تتطابق معها «قائمة للمقولات» (Krv A80/B106)؛ كل مقولة منها تطابق مادة فى قائمة الأحكام. هذه المفاهيم الاثنا عشر الأولية يتوقف وجودها اللحظى فى العالم المحسوس على إمكانية خبرتنا.

- 1 -

= الكم =

كلى

جزئى

مفرد

- 2 -

= الكيف =

الحقيقة أو الواقع

النفى

التحديد

- 3 -

= العلاقة=

اللزوم أو التضمن والكينونة

(substantia et accidens) الجوهر والعرض

السببية والتوقف على

(Cause and effect) السبب والمسبب

الجماعة أو الاشتراك

(Reciprocity of agent and patient)

تبادلية الفاعل والمفعول به

- 4 -

= الجهة=

الإمكانية - الاستحالة

الوجود - غير الوجود

الضرورة - الاحتمال

بعض هذه التطابقات واضحة بذاتها، وبعض آخر يتضمن بعض التفصيلات الدقيقة التى لا متسع لها هنا(4). وبالنسبة لغرضنا، فإن أهم نقطة فى العلاقة العامة بين كل مقولة

وبين صورة الحكم المطابق لها، هو أن ملكة الحكم التى لدينا - وبناء على هذه الصورة- تملك القدرة على تنظيم تمثلاتنا تحت التصور المطابق. غير أن كانط لم يسلم بأنه كلما استخدمنا صورة الحكم، تعين علينا تبعًا لذلك أن نستخدم المفهوم المطابق، مثال ذلك: عندما أقول: «إذا كان هذا الكتاب أحمر. إذن فهو ملون» فليس علىّ أن أعتقد أن كون الكتاب أحمر، هو سبب كونه ملونًا. فما يزعمه بالأحرى، هو أن ما يجعلنا قادرين على تكوين مفاهيم مثل: «واحد» و«كثير» و«كل» و«جوهر» و«سبب» وما إلى ذلك، هو أننا نستطيع ببساطة الحكم على الأشياء التى تقع فى خبرتنا، وفقًا لصور الحكم تلك. والمقولات لا تشبه المفاهيم التجريبية، مثل: «أحمر» أو «كلب» أو «فتاحة العلب» التى قد تتطابق أو تفشل فى التطابق مع خبرتنا، اعتمادًا على ما قد تكونه محتوياتها الحسية. وعلى العكس من ذلك، نحن نعيد هذه المفاهيم إلى خبرتنا (جنبًا إلى جنب مع الصور باللغة التى نصدر بها أحكامًا عنها). والمفاهيم التجريبية ذاتها، دائمًا ما تكون أمثلة من المقولات -الكلب «واحد» من الحيوانات، وأيضًا جوهر مادى. «الأحمر» عرض على جوهر مادى وأيضًا حقيقة واقعية (أو خاصية إيجابية). وفتاحة العلب هى جوهر مادى، وهى أيضًا شىء لديه قدرة سببية على فتح علب الحساء. وفى أى تنظيم للمعطيات التى يمكننا أن نصدر بشأنها أحكامًا، ستكون هناك بالضرورة أمثلة للـ «واحد» و«الكثير» و«كل» وما إلى ذلك.

وإحدى صور النقد المبكرة لكانط والتى لقيت انتشارًا واسعًا -- وهو نقد يتعلق بأحد الأقسام المهمة من مشكلة «ما بعد النقد» (ميتًا -نقد) المشار إليها من قبل- إنه سلم تسليمًا كاملاً، ودون دليل أو برهان أن صور الحكم فى المنطق التقليدى، يمكن أن يعتمد عليها - ودون برهان- فى تمثيل الطريقة الوحيدة التى يمكننا بها تصور خبرتنا. وقد شهد تاريخ المذهب الكانطى الكثير من الرؤى حول هذه الإشكالية. وجر الكثير من المحاولات لتحويل صور الحدس الكانطية وقائمة المقولات إلى بنية تصورية قابلة تاريخيًا للتغيير والتبديل؛ حيث تعتمد على ما يطرأ من تغييرات فى تاريخ العلم، أو على اختيارات الباحثين للطريقة التى يتصورون بها تساؤلاتهم العلمية أو موضوعات بحثهم. وبالطبع، فإن ما يثير القلق هنا وبوضوح، أن السماح بهذا التعديل فى مشروع كانط، يعرض للخطر صفة التركيبية أو صفة الأولية للمبادئ التى يقتضيها الحكم الأولى

التركيبى، إذا شئنا الاحتفاظ بدفاع كانط المحدود عن الميتافيزيقا ضد الاعتراضات الشكية. هذه الخلافات لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، ولا تزال الطريقة التى أعيد بها صياغتها من الناحية الفلسفية؛ ومن ناحية التساؤل العلمى تمثل جزءًا مهمًا من التراث الباقى لكانط.

قراءة إضافية :

Henry Allison, Kant's Transcendental Idealism. New Haven: Yale University Press, 1983.

Michael Friedman, Kant and the Exact Sciences. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Sebastian Gardner, Routledge Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason. London: Routledge, 1999.

Paul Guyer, Kant and the Claims of Knowledge. New York: Cambridge University Press, 1987.

Patricia Kitcher (ed.), Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Béatrice Longuenesse, Kant and the Capacity to Judge. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Wayne Waxman, Kant's Model of the Mind. New York: Oxford University Press, 1991.

الهوامش :

1 - يعتقد أحيانًا أن القضايا التحليلية - وبحكم التعريف - لا بد أن تكون صادقة، ولكنها ليست الصياغة التى يقرها كانط. فهو يعتقد أن التعريف الحقيقى لمفهوم ما يجب أن يتضمن البرهنة على أن المفهوم يمكن أن ينطبق على شىء ما، ويجب أن يعرض تحديداته الموضحة له كما يمثله المحتوى الكامل للمفاهيم. والتعريفات التى يمكن أن تستوفى هذه المتطلبات يمكن - فى رأيه - أن توجد فقط فى الرياضيات، حيث يمكننا بناء مفاهيمنا أوليًا بعرض موضوعاتها فى الحدس الخاص (krv –A727-732/ B755-760) والمفاهيم التجريبية، مثل: "جسم" أو "أعزب" ليست لها تعريفات، لأنه لا يوجد برهان على إمكانيتها، اللهم إلا إمكانية التحقق الفعلى للخبرة التى نستخلصها منها، ولأن حدودها غامضة بحكم طبيعتها.. بمعنى أن مزيدًا من الخبرة قد تقودنا دائمًا لأن نمعن النظر فيها أكثر مما فعلنا فى البداية. هذه الاعتبارات المماثلة بشكل كبير لتلك التى قادت كواين "W.V.O Quin" لوضع التميز الأولى التركيبى بكليته موضع التساؤل فى منتصف القرن العشرين، لا تبدو عند كانط أنها تبرهن على أننا لا نستطيع أن نكون على يقين من بعض العلامات أو الإشارات الخاصة بمفهوم معطى؛ ومن ثم فبالنسبة له، فهى لا تبدو أنها تبرهن على عدم وجود أحكام أولية تركيبية تبنى على هذا الأساس. انظر كواين:

"Two Dogmas of Empiricism," From a Logical Point of View, 2nd edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980) and Philip Kitcher, "How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of Empiricism' (And Why He Didn't)," Essays on Kant's Critique of Pure Reason, eds. J. N. Mohanty and Robert W. Shahan (Norman: University of Oklahoma Press, 1982), pp. 217-49.

2 - بالنسبة لرفض كانط للمذهب الفطرى. انظر:

Graciela de Pierris, "Kant and Innatism," Pacific Philosophical Quarterly 68 (1987):285-305, and Lorne Faikenstein, "Was Kant a Nativist?" in Patricia Kitcher (ed.), Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), pp. 21-44.

3 - كما ناقش ذلك كارل أميركس K. Ameriks:

Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the critical Philosophy (Now York: Cambridge University Press, 2000).

4 - أفضل مناقشة لهذه المسائل، نجدها في:

Béatrice Longuenesse, Kant and the Capacity to Judge (Princeton: Princeton University press, 1998).

الفصل الثالث

مبادئ الخبرة الممكنة

١ - الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات:

نجحت شكوك أصحاب النزعة الشكية فى تحدى إمكانية المعرفة، ما دام الفيلسوف الشاك يبدأ بالتسليم ضمنًا بأشياء معينة، نحن نعتقد وبشكل طبيعى أنها تكوّن أسبابًا كافية لما نعتقد أننا نعرفه، ولكنه لا يلبث أن يفاجئنا بالبرهنة على أن تلك الأشياء التى سبق أن سلم بها لا تمثل تبريرًا كافيًا لمعارفنا المفترضة كما اعتقدنا من قبل. هذه هى الطريقة التى يعمل بها الشكاك، وفى الوقت نفسه تشير للشروط المقيِّدة التى بمقتضاها يمكن للحجج الشكية أن تحتفظ بأهميتها الفلسفية.

ولنضرب مثلاً على ذلك: لنفرض أننا على وعى بأن لدينا متوالية من الحالات العقلية خلال الزمن، تعرض سياقات معينة، وأشياء متشابهة يعاود العقل تذكرها، وأشياء مقترنة بشكل ثابت. إذن، بناءً على هذه النماذج نحكم بأن السبب فيها هو عالم الموضوعات الذى يوجد خارجنا، والجواهر الماذية الدائمة التى تطيع تغييراتها المدركة اطرادات سببية معينة، ولكن الشك المزعج يتدخل الآن.. بمعنى أننا لا نملك وسيلة للوصول للعلاقات السببية التى تربط حالاتنا بما عساه- مهما يكن- يكون السبب فيها؛ ومن ثم فنحن حقيقة لا نستند إلى أى أساس فى أحكامنا السببية عن أصل أو مصدر هذه الحالات، فلا الاطرادات المنتظمة، ولا النماذج المتكررة تمثل دليلاً قاطعًا على هوية الجواهر المادية خلال الزمن، ولا ضرورة التعاقب بين الحوادث تكفى لتبرير الزعم بوجود ارتباطات سببية بين حالاتنا العقلية وبين السبب فيها.. وهكذا، فى الوقت الذى اعتقدنا فيه أن خبرتنا الحسية تعطينا المعادل البرهاني للورقة الرابحة، جعلتنا هذه الشكوك نشعر على العكس من ذلك بأن كل ما بأيدينا لا يعدو حفنة من أوراق اليانصيب الخاسرة

منذ الأمس، فمشكلة الشك لا تقوم على القول بأنه ربما تكون هناك جواهر مادية أو ارتباطات سببية غير تلك التى نعتقد بوجودها؛ ذلك أن خبرتنا تعطينا بالفعل الدليل على هذه النقطة، وإن كنا لا ندعى لأنفسنا العصمة من الخطأ فى مثل هذه الأحكام على أى الأحوال، ولكن المشكلة الحقيقية أن الحجة الشكية تبدى ارتيابها فيما إذا كان بين أيدينا ما يجيز استخدام مفاهيم مثل «موضوع» و«جوهر مادى» و«سبب» على ما يمثل أمامنا بصرف النظر عما إذا كانت تشبه دليل خبرتنا.

ويقارن كانط وظيفة الفيلسوف هنا بالوظيفة التى يمكن أن يواجهها كما لو كان قاضيًا (فى النظام القانونى الرومانى)؛ يحاول أن يكيف حالة قانونية ضد المدعى عليه (-krv A84/ B116)؛ عندئذ عليه طرح سؤالين اثنين:

1 - سؤال عن الحق أو الشرعية « The quaestio quid iuris» بمعنى أنه بمقتضى الحق وتحت مظلة القانون ندعى أن المدعى عليه قد اعتدى على كذا، هو ادعاء يعادل البرهنة على أن التهمة الموجهة للمدعى عليه تستند إلى أساس قانونى صحيح؛ وكى يتم ذلك، يجب أن تستمد من التشريعات القانونية قضية لها الصورة التالية: إذا كان المدعى عليه قد فعل «س» إذن هو مدان بالجريمة «ص»، مثال ذلك: إنه إذا استبعد صفة ليست فيه، إذن هو مدان بالسرقة.

2 - سؤال عن الصنيع أو الواقعة «The quaestio quid facti» بمعنى أنك يجب أن تقدم الدليل على أن المدعى عليه ارتكب الفعل س (بعد أن استبعد صفة ليست فيه).

كلتا النقطتان يجب البرهنة عليهما، إذا كان يجب أن ترفع دعوى ضد المدعى عليه. ذلك لأنه إذا لم تتم البرهنة على أن المدعى عليه قد ارتكب الفعل «س»؛ إذن هو برىء من ارتكاب أى جريمة، بصرف النظر عن تورطه فرضًا فى فعل «س». ومهما تكن الوقائع التى يواجهها المدعى عليه، حتى لو كان قد ارتكب الفعل «س» بالفعل، فهو لا يزال فى نظر القانون لم يرتكب أى جريمة، ما لم يكن ممكنًا أن يستمد من التشريعات القانونية نص يقول إن الفعل «س» يمثل ارتكاب الجريمة «ص».

وكانط يزعم أنه قد برهن بالفعل على أن المفاهيم مثل «الجوهر المادى» و«السبب» هى مفاهيم أولية، فهى لم تأت إلينا عن طريق الخبرة، ولكن من صور الحكم التى تستخدمها ملكة الفهم.. ومع ذلك، فبالنسبة للمفاهيم الأولية مثل «الجوهر المادى»

و«السبب» هناك سؤال ممكن عن الواقع «Fact» يتعلق بالخبرات التى عن طريقها التقينا أولاً مع أمثلة من هذه المفاهيم، أو التى يمكن أن تعطينا الحق فى استخدامها فى حالات خاصة. غير أن السؤال عن الحق والشرعية يتعلق بحقنا فى استخدام هذه المفاهيم على أى حال، بصرف النظر عما يمكن أن تكونه الوقائع. والمصطلح القانونى التكنيكى فى القانون الرومانى للحجة التى تقود للإجابة عن السؤال الخاص بالحق، هو مصطلح الاستنباط «Deduction». وبالمعنى المجازى الذى يستند إلى هذا الاستخدام، صك كانط مصطلح «الترانسندنتال» ليشير به للتساؤل عن إمكانية الخبرة، ولأنه أيضًا يعتقد أن الاستنباط من المقولات يجب ألَّا يستمد من التشريعات القانونية، ولكن من البرهنة على أن لحظيتها الفورية تفيد كشرط ضرورى لإمكانية الخبرة؛ لذا فهو يسمى وظيفة تبرير استخدامنا للمقولات بأنها «الاستنباط الترانسندنتالى».. بمعنى أن هدفه بالنسبة للمقولات أن يثبت أنها يمكن أن تطبق بطريقة مشروعة على موضوعات الخبرة، وفعل هذا معناه الرد على الشك الذى يهدد مطالبنا التجريبية فى استخدام مفاهيم، مثل «جوهر مادى» و«سبب».

التركيب والإدراك الواعى(*) « Synthesis and apperception »:

ربما يكون هناك اعتقاد أن مجرى خبرتنا يستحيل أن يكون أى شىء سوى أنه بكليته يدخل فى دائرة الاحتمال أو الإمكان، وأنه لا يمكن أن يعرف عنه أى شىء بطريقة أولية. ذلك لأن ما يظهر أمامنا فى كل لحظة هو وجود مختلف تمامًا عما يظهر أمامنا فى أى لحظة أخرى.. وهكذا، فمما وقع الآن، ومما وقع فى الماضى، لا يوجد ما يمكن أن نستدله عما سيحدث فى لحظات المستقبل، أو حتى فى اللحظة التالية مباشرة، وتلك هى فى الواقع حجة هيوم فى الشك، سيان شكه فى الأساس العقلى لمزاعمنا عن الواقع الفعلى فى المستقبل، أو شكه فى السببية أو الارتباط الضرورى[1]. وعلى الرغم من أن حجة هيوم التى عرضناها الآن، تبدو واضحة وغير قابلة للإنكار أو الجدال، فمن الممكن أن نعتبر حجة كانط الترانسندنتالية بمثابة الهجوم المباشر عليها.

(*) مصطلح استخدمه ليبنتز بمعنى وعى الذات لما تدرك، واستخدمه كانط بمعنى الوعى الذاتى. المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة 1983، ص: 6. المترجم.

النقطة الأولى التي يجب أن توضع في الاعتبار، أنه ليس مجرد أي شيء يمكن أن يعد «خبرة». وبالفعل، تبدأ حجة كانط بحد أدنى معين من مفهوم الخبرة، يعتقد أنه حتى أكثر الشكاك تطرفًا لا بد أن يسلم به، فالخبرة هي شيء متشعب ومنتشر خلال الزمن - هي عبارة عن تتابع من المحتويات المتعاقبة المميزة التي تكون ماثلة أمام الذات صاحبة الخبرة، وهي أيضًا ماثلة أمام ما لا حصر له من الذوات المماثلة طوال الزمن الذي تظهر فيه؛ فإن لم نسلم على الأقل بصدق ما نقوله عن خبرتنا، فلن نستطيع أن نطرح شكوكنا عما إذا كان هذا التعاقب يمثل وجودًا متصلاً (كجوهر مادي)؛ بل وأقل من ذلك، وجودًا مختلفا عن محتويات الخبرة ذاتها (مثل الموضوع المادي)، أو ما إذا كان كل واحد من الوقوعات المتعاقبة مقيدًا بما يليه بعلاقات سببية. إن استراتيجية كانط تبدأ بما يمكن أن نسميه بمفهوم الخبرة الذي لا يقبل الخلاف أو الجدال - ذاك الذي يمكن أن نطلق عليه اسم «الحد الأدنى من الخبرة»،(*) ثم بعد ذلك نبرهن على أن الحد الأدنى من الخبرة نفسه لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا كانت محتوياته ترتبط ببعضها بعلاقات ضرورية نعرف أن لها صفة الأوّلية.

المرحلة الأولى من الحجة تقول إنه كي يكون هناك الحد الأدنى من الخبرة، يجب أن تكون الذات قادرة على تصور «apprehend» متوالية محتويات الخبرة خلال فترة من الزمن بـ «وصفها متوالية»، ثم في نهاية الفترة ترد هذه المحتويات إلى نفسها باعتبارها هي ذاتها.. ولكي يوضح ماذا يعني التشعب في الخبرة، يقول كانط: «إن على الذات أن تبدأ بنظرة خاطفة، ثم بعد ذلك تضم معًا هذا التشعب، وهي طريقة العمل التي أسميها تركيب التصور» (krv- A99) «Synthesis of apprehension».

تخيل معي أي خبرة متعاقبة، وليكن المتوالية العقلية الخالصة التي يكونها تفكير شخص ما في بيت شعر في قصيدة، مثل: السطر الأول من قصيدة إليوت - T. S Eliot - «الأرض البور».

أبريل هو أقسى شهر

April is the Cruelest Month

(*) Minimal Experience.

هذه الخبرة تتكون من متوالية - أو تشعب «Manifold»- من المقاطع المختلفة المنتشرة فى الزمن. نحن نستطيع أن نميز المقاطع بطرق متنوعة كالوحدات الصوتية أو المقاطع أو الكلمات، ولنفرض أن المقاطع هى كلمات - سيان كفكر أو كألفاظ ينطقها شخص ما بصوت منخفض مستمتعًا بسطر من القصيدة بوصفه مجرد متوالية من التمثلات الذاتية؛ عندئذ، فى نهاية الفترة الزمنية التى أفكر فيها فى هذا السطر فى نفسى، أجد كلمة «شهر» حاضرة أمامى، ولكننى أيضًا أتصور هذه الكلمة بوصفها مسبوقة على التوالى بأربع كلمات غير حاضرة هى: April, is, the, Cruelest. هذه الكلمات الأربع وقعت من قبل فى أربعة أزمنة مختلفة سابقة فى المتوالية.. علاوة على ذلك، يجب علىّ فى هذه اللحظة الخامسة من الزمن أن أكون قادرًا على تمثل هذه المحتويات الأربعة السابقة، وكأنها وقعت للتو فى هذا النظام فى أربعة أزمنة متعاقبة، وهذا يعنى أنه عند نهاية الفترة، يجب أن أكون قادرًا على استعادة هذه المحتويات التى تذكرتها كما وقعت من قبل خلال الفترة الزمنية.

ولكن ليس مجرد أى تعاقب للمحتويات يمكن أن يسمح بهذا التركيب الخاص بالاستعادة، ذلك أن قدرتنا على استعادة هذه المحتويات يعتمد على قوانين تجريبية كقوانين هيوم التجريبية للتداعى بالتشابه والتجاور، والسبب والمسبب، غير أن أى قانون للاستعادة يشترط أن تكون الظواهر نفسها خاضعة بالفعل لهذه القاعدة... فإذا كان الزنجفر(*) «Cinnabar» له لون أحمر الآن، وأسود الآن، وخفيف الآن، وثقيل الآن،... إذن يستحيل أن تكون هناك فرصة لمخيلتى التجريبية، للتفكير فى الزنجفر الثقيل عندما أكون فى حالة تمثل للون الأحمر (Krv A100-101). فإذا عدنا لمثالنا، سنجد أنه يجب أن يكون هناك شىء ما فى محتوى التمثلات: «أبريل» -«يكون» "-"April "is"" وهلم جرا، يجعلنى قادرًا على استعادتها عند نهاية الفترة كما وقعت، وكما وقعت على التعاقب بالنظام نفسه الذى أتذكره به. وتستند التداعيات فى هذا السطر من الشعر إلى تركيب تجريبى، بل وأيضًا تعاقب لحظات الزمن -أو المسح التتابعى لنقاط المكان- والتى هى حدوس خالصة، تتطلب تركيبًا مماثلاً كى تكون استعادتها ممكنة.

(*) هو كبريتيد الزئبق ذو اللون الأحمر الزاهى. المترجم.

هذا التركيب الخالص - فيما يقول كانط - هو أساس التركيب التجريبى، ذلك أن تركيب استعادة لحظات الزمن التى نفكر فيها -أو ننطقها بصوت منخفض- فى كلمات «أبريل» و«يكون» إلى آخره، هى شرط لاستعادة هذه الكلمات فى المخيلة، بل حتى لكى يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن يوجد شىء فى المحتويات ذاتها، شىء وسطها ويربط بينها، يجعل نظام الاستعادة ممكنًا، ذاك الذى يسميه كانط: تركيب الاستعادة «Synthesis of Reproduction».

ولكن كانط يريد أن يناقش الآن خطوة ثالثة -أو «تركيب» ثالث- يعتبر ضروريًا كى يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا. فلا يكفى أننى أستطيع استعادة محتويات «أبريل» و«يكون» وهلم جرا، بل يجب أن أكون قادرًا أيضًا على التعرف «Recognize» على المحتويات المستعادة باعتبارها نفس نوع المحتويات التى وقعت فى أوائل المتوالية، وإلا - فيما يقول كانط- «أصبحت كل الاستعادة فى متوالية التمثلات عقيمة غير مجدية، ذلك أننا سنكون أمام تمثل جديد فى حالتنا الحالية التى لا تنتمى مطلقًا للفعل الذى تولدت منه تدريجيًا. وسيستحيل على تشعبها أن يكون كلاً متماسكًا ما دامت تفتقر للوحدة التى يستحيل أن يمدها بها سوى الوعى وحده» (krv A203)، وهذا يعنى أننى يجب أن أكون قادرًا على جلب المحتوى الأصلى والمحتوى المستعاد كليهما تحت تصور مشترك -وليكن مثلاً كلمة على نموذج «أبريل». والمحتويات ذاتها يجب أن تكون قابلة للتصور بطرق محددة تسمح بالتعرف عليها تحت تلك المفاهيم التى تجعل استعادتها ممكنة، وهذا يعنى أنها يجب أن تكون متحدة ببعضها بالفعل من خلال ما يسميه كانط: تركيب التعرف، (krv A103) «Synthesis of Recognition».

والمركب، أو مركب محتويات الخبرة الذى يجعل الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، هو نوع معين من العلاقة -أو منظومة مركبة من العلاقات- بين المحتويات ذاتها. أعنى تلك المنظومة من العلاقات التى تجعلنا قادرين على فهمها واستعادتها وتصورها. ولكن كانط يؤكد أن هذه العلاقات ليست العلاقات التى تحدث لمجرد الحصول على ما بين هذه المحتويات، ولا هى من نوع الأشياء التى من المحتمل أن «تعطى» عن طريق الحواس، فلا شىء يتجمع ويتوحد لنا فى الخبرة ما لم نجمعه نحن لأنفسنا بالفاعلية الذاتية لملكتنا فى الفهم (krv B130).

ومن ثم، فالتركيب الذى تعتمد عليه إمكانية الخبرة، لا يأتى من المعطيات الحسية ذاتها، بل بالأحرى من النشاط الذى تمارسه ملكاتنا على هذه المعطيات، ومن ثم فهذا التركيب ليس سمة ممكنة ولا تجريبية للخبرة، بل هى ضرورية وأولية. التركيب الأساسى الذى يجعل الخبرة ممكنة، هو المركب الذى يمكننا من أن ننسب كل خبراتنا لنفس الذات وهى «أنا». يستخدم كانط مصطلح «Apperception» ليشير به للوعى الذاتى «self- awareness»؛ ومن ثم فهو يسمى هذا التركيب الأساسى: الوحدة التركيبية للوعى الذاتى «synthetic unity of apperception».

«فالأنا أفكر يجب أن تكون قادرة على اصطحاب كل تمثلاتى، وإلا فقد يتمثل شىء ما بداخلى، بينما أنا لا أفكر فيه. وهذا يعادل القول بأن التمثل مستحيل، أو هو على الأقل ليس شيئًا بالنسبة لى» (krv B131-132). وكانط لا يقول إن كل تمثلاتنا هى بالفعل مصحوبة بنسبتها إلى الذات، أو «الأنا أفكر»؛ بل هو يتابع ليبنتز (ويعارض ديكارت ولوك) فى الاعتقاد بأن معظم تمثلاتنا (أو حالاتنا العقلية) تكون لا واعية (VA 7:135-136)، لكنه يحاول أن يثبت أننى كى أسميها تمثلاتى على الإطلاق، يجب أن أفترض أنها تدخل فى علاقة مع كل تمثلاتى الأخرى.. هذه العلاقة تتكون بفاعلية ملكتى للفهم، التى تجعلها قابلة من حيث المبدأ أن تسترجع لوعى، وقابلة لأن أنسبها بنفسى لنفسى، دون أن تكون «لا شىء بالنسبة لى» ودون أن تكون عناصر من خبرتى (أو حياتى العقلية) على الإطلاق.

الموضوعية والحكم:

إلى هذا الحد فشلت حجة كانط سوى أنها أوصلتنا لنتيجة بالغة التجريد: أقصد أنه حتى، كى يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن تكون محتويات الخبرة منحصرة ومنظمة بطرق معينة. طرق يجب أن تكون محددة ليس بما يعطى للحواس، بل بالفاعلية الذاتية لملكتنا فى الفهم لتكوين وحدة الوعى الذاتى - بمعنى أن كل خبرتى الممكنة تكون مرتبطة ببعضها على النحو الذى يجعلها من حيث المبدأ قابلة لأن تنسب لنفس «الأنا» هى ذاتها. والخطوة التالية فى حجة كانط هى توحيد هذا المركب الضرورى ذاته بمفهوم معين يلعب دورًا أساسيًا فى خبرتنا - أقصد مفهوم الموضوع «object»- وتوحيد الوظيفة الأساسية للتعرف الذى يجعل للتركيب الضرورى معنى،

نقول توحيدها مع الوظيفة نفسها التى تقودنا للمقولات - أقصد وظيفة الحكم على الموضوعات.

وفيما يتعلق بما سميناه بـ «الحد الأدنى من الخبرة»؛ فغالبا ما ينظر إلى الموضوعات على أنها ليست أكثر من أشياء توجد «خارج» تلك الخبرة «out side». وأنها بطريقة ما «تدخل» إليها «Enter» من خلال كونها سببًا فى محتوياتها. وكانط نفسه يعنى هذه المصطلحات عندما يعالج الحدس الحسى كنتيجة لتأثير موضوع علينا، ولكن فى الاستنباط الترانسندنتالى، كان مدخله مختلفًا، بل وأيضًا ثوريًا، ذلك أنه أراد أن يبرهن لنا أنه بناءً على التركيب الضرورى الذى يجعل الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أيضًا أن يقع شىء ما فى خبرتنا حيث يلعب دور موضوع التمثلات الخاصة بالحد الأدنى من الخبرة. بعبارة أخرى، فإن ما يريد أن يقوله لنا هو: إن الحد الأدنى من الخبرة وحده غير ممكن على الإطلاق. وتعود هذه الاستحالة إلى أنه كى يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن تدخل التمثلات الذاتية للحد الأدنى من الخبرة فحسب، فى علاقة مع موضوعات تتخطى تلك التمثلات الذاتية فحسب، وتدعى نوعًا من الصحة «validity» لأى وعى قادر على استيعابها فى خبرته.

فقد رأينا أن الحد الأدنى من الخبرة يكون ممكنًا، فقط إذا ارتبط بطريقة تجعل محتواه قابلا للتصور. وفيما يتعلق بذلك، يقول كانط إن موضوعًا ما - أى موضوع- «يكون فى المفهوم الذى تتحد فيه تشعبات حدس معطى» (krv – B137). وبعبارة أخرى، فالموضوع هو ذاك الذى يدخل تحت تلك المفاهيم المعينة بحدود مما نعتقد أنه تركيب ضرورى للحد الأدنى من الخبرة، ولكن كيف نتصور مثل هذا التركيب الضرورى؟ ويرد كانط بأن تفكيرنا فى مثل هذا التركيب يأخذ صورة عامة لحكم، فكل حكم يمسك بموضوع الحكم «subject» فى الفكر، ثم يطبق عليه محمولاً يمثل مفهومًا. مثال ذلك، أن شيئًا ما يعطى فى خبرتنا يحكم عليه بأنه يدخل تحت مفهوم «ثقيل أو أحمر».. وعندئذ، يمكن للحكم أن يأخذ الصورة التالية: «هذا ثقيل» أو «هذا أحمر»، أو أن يدخل موضوع الحكم نفسه تحت مفهوم من قبل «قطعة من الزنجفر»، وبذلك يكون الحكم هو: «هذه القطعة من الزنجفر ثقيلة» أو «هذه القطعة من الزنجفر حمراء».

لقد اعتدنا على صورة تكون فيها «الخبرة» هى فحسب الحد الأدنى من الخبرة،

وتكون الموضوعات «objccts» فى هذه الصورة هى شىء موجود خارج هذه الخبرة كلية، وتكون الأحكام ببساطة هى عبارة عن محاولتنا لأن «نقول شيئًا صادقًا» عن هذه الأشياء المستقلة؛ ولهذا السبب، تبدو طريقة كانط فى النظر للأشياء، طريقة غير مألوفة وملغزة.. فلماذا يتعين علينا أن نعتبر تلك التى نسميها بـ «الموضوعات» و«الأحكام» أنها تلعب الدور الذى ينسبه لها داخل الخبرة.

فإذا بدأنا بالأحكام، بصرف النظر عما يمكن أن تفعله الأحكام الأخرى، فمن الواضح أنها تلعب دورًا توحيديًا لخبرتنا. وتصور لأنفسنا الطرق التى يمكن أن ترتبط وتنظم بها مختلف خبراتنا، فعندما أحكم بأن الموضوع الذى أمسكه بيدى هو أحمر وثقيل، فإننى أدخل إدراكاتى الحسية الحاضرة تحت مفاهيم عامة، مقيمًا علاقة بين ما أراه وأشعر به الآن، وبين الأشياء الأخرى التى أعتبرها «حمراء» و«ثقيلة». فعندما أحكم بأن الزنجفر أحمر وثقيل، فإننى أدخل عددًا غير محدود من الإدراكات الحسية الممكنة - حيث يمكننى أن أدرك أجزاء من الزنجفر - تحت هذه المفاهيم نفسها.. علاوة على ذلك، فالأحكام تمثل طريقة لتنظيم ما يعطى فى الخبرة، والذى له صلة بسمات فيها، هى بمعنى ما ضرورية أكثر منها احتمالية، وتلك هى الضرورة التى تؤسس موضوعية الحكم - أى الحقيقة التى تقول بأن الحكم الصادق ليس صحيحًا بالنسبة للذات التى أصدرت الحكم وحدها، بل وأيضًا بالنسبة لكل الذوات التى تأخذ بهذا الحكم؛ والسبب فى ذلك أن العملية التنظيمية التى تحدث بين الظواهر والتى يعبر عنها الحكم، لا تتم فحسب وفقًا للسمات المحتملة للطريقة التى تعطى بها فى الإحساس، بل وفقًا لفاعلية ملكة الفهم لدينا فى التأليف بينها كى تجعل الخبرة ممكنة؛ وهذا يجعل أساس موضوعية الحكم أساسًا أوليًا، ويضمن صحة الحكم الصادق بالنسبة لكل ذات صاحبة خبرة، والتى لها حق إصدار الأحكام بشكل عام.

ويعتقد كانط أن موضوعية الحكم، أو صحته الكلية، هو ما نعبر عنه من خلال الرابطة: يكون «is» التى تربط الموضوع (subject) بالمحمول؛ «ذلك أن هذه الكلمة تدل على علاقة التمثلات بالإدراكات الواعية الأصلية ووحدتها الضرورية، حتى لو كان الحكم نفسه تجريبيًا، ومن ثم محتملاً، مثل «الأجسام ثقيلة»؛ وبالتأكيد، أنا لا أقصد بذلك أن أقول إن هذه التمثلات تنتمى بالضرورة لشخص آخر فى الحدس التجريبى،

بل بالأحرى تنتمى لشخص آخر بفضل الوحدة الضرورية للإدراك الواعى فى تركيب الحدوس». (krv- B142).. وهكذا ينبغى ألَّا نفهم موقف كانط على أنه عندما أصدر حكمًا بأن هذه القطعة من الزنجفر حمراء، فأنا أحكم أنها بـ «الضرورة» حمراء؛ ذلك أن كون الزنجفر أحمر لا يعدو كونه حقيقة تجريبية احتمالية فحسب، ولكن القصد أن حكمى بأنه أحمر- احتماليًا- يحمل معه قوة معيارية معينة، ليس فحسب بالنسبة لى فى هذا الوقت، بل بالنسبة لى فى أوقات أخرى، بل فى الحقيقة بالنسبة لأى ذات ممكنة.. بمعنى أنه لو كان حكمى صادقًا، فسأظل فى أوقات أخرى ملزمًا بأن أحكم بأن هذه القطعة من الزنجفر حمراء.. وهذه الحقيقة نفسها أيضًا ستلتزم بها أيضًا كل الذوات الممكنة التى يمكن أن تصدر حكمًا على لون هذه العينة من الزنجفر.

ويرى كانط أن هذه الضرورة المعيارية التى تختص بها الأحكام الصادقة، ولقابليتها للتطبيق الشامل يجب أن تفهم ترانسندنتاليًا على أنها الطريقة التى بها يزودنا صدقها بأحد تلك الارتباطات التركيبية بين الخبرات التى تعتبر ضرورية لجعل الخبرة ممكنة على الإطلاق. بعبارة أخرى، فإن القوة المعيارية لهذا الحكم التجريبى تكمن فى أن هذا الحكم هو مثل أو حالة جزئية لنوع من الارتباط الضرورى بين محتويات الخبرة التى يجب الحصول عليها، حتى لو كان الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، فضرورة التركيبات المعبر عنها فى الأحكام الخاصة بالزنجفر كموضوع للحكم، هى ما يجعل الحكم الصادق - حتى لو كان صدقه محتملاً- صحيحًا على حد سواء لكل المدركين المحتملين لهذا الزنجفر. بعبارة أخرى، إنه ما يجعل الحكم الصادق، حكمًا صحيحًا موضوعيًا، ومن ثم يجعل قطعة الزنجفر ذاتها «موضوعًا» وليس مجرد تجمع احتمالى من التمثلات الحاضرة أمام ذات واحدة منفردة.

والطريقة التقليدية فى النظر للموضوعيـة - أى صحة الأحكـام الصادقـة على الموضوعات، التى تخص كل الذوات العارفة- هى النظر إليها باعتبارها متطفلة على الوجود «فى ذاته» للأشياء التى نصدر عليها الحكم وخصائصها الموضوعية، بصرف النظر عن أى وعى ممكن. إنها إحدى نتائج ثورة كانط الكوبرنيقية التى تفرض علينا مراجعة طريقتنا فى التفكير، وأن نعتبر الصحة الكلية للوعى بشكل عام هى المكونة لموضوعية الموضوعات.

ومن ثم، فالوحدة التركيبية للإدراك الواعى - أو العلاقة الضرورية للتمثلات الذاتية فى الحد الأدنى من الخبرة- هى الضامنة لأن تكون أى خبرة ممكنة، أكبر من الحد الأدنى للخبرة، حيث يجب أن تكون كل خبرة ممكنة قابلة للتصور بالطريقة التى يحكم بها على أنها تحتوى على موضوعات يمكن للذات الخاصة بتلك الخبرة أن تصدر أحكامًا بصددها بأنها صادقة.. أحكام تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الذوات الممكنة، ومن ثم ربما تعتبر «مطابقة» للموضوع الذى صدر عليه الحكم.

ويعتقد بعض الفلاسفة أن طريقة كانط الترانسندنتالية الثورية فى فهمه للخبرة، تعنى إنكار نظرية «التطابق» فى الصدق، غير أن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن هذا الاعتقاد واضح الخطأ، حيث يؤكد كانط صراحة - كتعريف «اسمى» - أن الصدق يكمن فى تطابق الحكم على الموضوع، وينكر إمكانية وجود أى تعريف «حقيقى» للصدق (krv –A57-59/B82-83)[2]. بمعنى أن نظرية التطابق تخبرنا بما نعنيه بـ «الصدق»، ولكن لا يمكن أن يكون هناك أى تفسير لأسباب الصدق يمكننا استخدامه كمعيار نقرر بمقتضاه ما هو صادق وما هو ليس كذلك.. فربما يكون هناك شىء صحيح فى الفكر، هو الذى جعل كانط ينكر نظرية التطابق إذا كانت تعنى القول إنه من منطلق الدور الذى يلعبه الفهم الخالص وعملية التصور فى بناء الخبرة، فقد عالج «التطابق» ليس بوصفه علاقة غامضة بذاتها بين فعل عقلى وبين شىء مغاير تمامًا لما هو فى الخبرة؛ ولكن بالأحرى بوصفه علاقة تكونت بالطريقة التى لعبت فيها المفردات التى دخلت تحت تصورات معينة، دورًا ضروريًا فى استيفاء الشروط الترانسندنتالية التى بمقتضاها تصبح خبرة أى وكل الذوات ممكنة.

ومع ذلك، فالفكر الذى جعل كانط يرفض نظرية التطابق فى الصدق؛ هو أيضًا فكر كاذب على مستوى أعمق، ما دام ينكر الدور الضرورى للحدس فى تأسيس موضوعية الأشياء التى تتطابق معها أحكامنا. إنه موقف صعب بالنسبة لكانط، من أن ما نتصوره يلعب دور الموضوع فى توحيد تشعب الحدس، يجب أن يفهم كشىء معطى فى الحدس - إن لم يكن بشكل مباشر، ثم بعد ذلك عن طريق حدس ما لموضوع آخر مرتبط بطريقة مقننة بالموضوع الذى نصدر عليه الحكم؛ ومن ثم فبالنسبة لكانط، فإن الأحكام التى نصدرها على موضوع ما، إذا كانت صادقة يجب أن تتطابق مع الموضوع كما لو

كان شيئًا حاضرًا مباشرة أمامنا فى المكان والزمان، أو على الأقل يمكن أن يكون كذلك. فالحكم بأن كل عينات الزنجفر ثقيلة، ربما يصدر من شخص لم يحمل فى يده طيلة حياته قطعة واحدة من الزنجفر، ولكن صدق، بل وأيضًا أهمية هذا الحكم تعتمد على الحقيقة القائلة بأن مفهوم «زنجفر» يمثل تركيبًا معينًا من الخبرات الممكنة لأى ذات، والذى يكون صحيحًا بالنسبة لكل الذوات. يشهد على ذلك من حيث المبدأ حدس أى ذات معطاة - عندما تلتقى تلك الذات بعينة من الزنجفر وتشعر بثقلها فى يديها. فمن المهم أن نعترف إذن، بأن صدق الحكم لا يوجد فحسب كضرورة ترانسندنتالية مجردة مطلوبة من أجل الوحدة التركيبية للخبرة، ولكنه فى الوقت نفسه شىء يقع فى حدسنا، كما يعطى لحواسنا، ومن ثم يكون الصدق كحقيقة حدسية مطابقًا لحكمنا.

٢ - الموضوعات والمقولات والصور التخطيطية(*):

يزعم كانط فى «الاستنباط الميتافيزيقى» أن المقولات الاثنتى عشرة تتطابق مع صور حكمنا؛ ومن ثم فهذه التصورات الاثنتى عشرة تمتلكها أى ذات لديها القدرة على الحكم على الإطلاق. لكن الصعوبة التى تواجه الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات عند كانط، ليس مجرد أنها تتطابق مع الصور الأساسية لكل أحكامنا التى يمكن أن نصدرها، ولكن أيضًا أنها تطبق بالضرورة على أى موضوعات ممكنة يمكن أن تعطى لنا من خلال الحدس الحسى (krv – B 144-45). ومفتاح اتخاذ هذه الخطوة الجديدة فى رأى كانط هو ألَّا يكون المكان والزمان كمعطيين هما مجرد صور للحدس، بل وهما أيضًا كحدوس أولية، هما ذاتهما متحدان. (Krv- B160-161). وهكذا نجد تطابقًا بين الوحدة التركيبية التى يجلبها الإدراك الواعى للخبرة، وبين الوحدة الحدسية لما يعطى فى الخبرة. ربما تكون هذه النقطة أوضح إذا قلنا إن المكان والزمان يعطيان فى الحدس كإطار واحد موحد، أو نسق من العلاقات بين الموضوعات وبين تغييراتها.

(*) «Schemata» الصور التخطيطية هى ناتج ترانسندنتالى للمخيلة وفقًا لقاعدة تكون بمقتضاها مقولة الفهم قابلة للتطبيق على تشعبات الإحساس؛ فهى تتوسط بين عمومية التصور الخالص - الذى هو مبهم بالنسبة للحواس- وبين خصوصية الإحساس - الذى هو مبهم بالنسبة للفهم- انظر: encyclopedic world dictionary. P. hanks (ed.) Librairie du liban, 1974- p.1401، انظر أيضًا: المعجم الفلسفى ص:107. المترجم.

لذا، يمكن اعتبار الوحدة الموضوعية للخبرة التى يقوم الفهم بالتفكير فيها فى الإدراك الواعى، ويعبر عنها فى الصحة الكلية للأحكام، نقول يمكن اعتبارها هى وحدة الخبرة نفسها التى تعطى مباشرة فى الحدس.

وهذا يزود كانط - وفى الإطار المثالى الترانسندنتالى - بطريقة لتفسير حقيقة الموضوعات الطبيعية التى يستحيل على الذوات أمثالنا الإحساس بها -إما لأنها بالغة الصغر أو بعيدة جدًا، وإما لأنها وجدت فى زمن سابق على وجود أى ذات من أمثالنا فى تاريخ العالم. ولأن الخبرة تؤسس نظامًا موّحدًا ومقننًا من الموضوعات فى المكان والزمان، فإن كانط يصف أى شىء بأنه «واقعى بالفعل» و«حقيقى إذا كان مرتبطًا بإحساس فعلى وفقًا لقوانين الخبرة» (Krv- A218/B266). هكذا، تعتبر الديناصورات كائنات حقيقية وفعلية مع أنها وجدت فى الماضى السحيق؛ ذلك لأن الإحساسات الفعلية بعظام الديناصورات المتحجرة فى الحفريات، يمكن أن ترتبط بالوجود القديم للحيوانات، ما دامت عظامها تمثل سجلاً تجريبيًا وفقًا لقوانين سببية حاسمة (تحكم العملية الجيولوجية للحفريات المتحجرة، كتحلل الكربون المشع 14، وما إلى ذلك).

غير أن أولية المقولات، جنبًا إلى جنب مع الزعم بأنها تطبق بالضرورة على موضوعات الخبرة، تضعنا فى مواجهة مشكلة خطيرة، على هيئة سؤال يبدو أنه لا إجابة عنه بالمرة، ذاك هو: كيف يتسنى لنا أن نتعرف على أمثلة للمقولات، مثل: الكم، والحقيقة الواقعية، والجوهر المادى، والسبب وغير ذلك، داخل خبرتنا فى الحالات الجزئية؟ فإن كانت هذه الأمثلة مفاهيم تجريبية كـ «الكلب مثلاً» أو «الماء» أو «الفحم النباتى»؛ فإن السؤال عن كيفية التعرف على الأمثلة الخاصة بها يجيب عن نفسه بالفعل.. بمعنى أنه ما دمنا نكتسب المفاهيم التجريبية عن طريق الحدس الحسى لأمثلتها -أو فى بعض الحالات لأمثلة خاصة بمفاهيم جزئية تتكون منها- فإن الخبرات نفسها التى منحتنا هذه المفاهيم، منحتنا أيضًا خبرات نتعرف بها على ما فيها من أمثلة، لكن امتلاكنا لمفاهيم أولية ينبغى ألَّا يفسر بهذه الطريقة. الحقيقة أن استنباط كانط الترانسندنتالى يقول لنا إن امتلاكنا، بل وحتى استخدامنا لها، هى مسألة تتعلق بما يعيده فهمنا فعليًا للخبرة، أكثر منه ما يعطى لنا فيها، فإذا كانت فى خبرتنا أسباب، لأن علينا أن نطبق مفهوم السبب كى

نكوّن أحكاما، ومن ثم كى نكوّن الخبرة التى تمثل وحدة لإدراكنا الواعى، فلماذا يتعين علينا أن نطبق المفهوم على موضوع ما من موضوعات خبرتنا دون الآخر. وكيف يتسنى لنا أن نأمل فى تمييز حالات الارتباط السببى فى العالم التجريبى، عن الحالات التى ليس لها ارتباط سببى؟

ويقترح كانط أن يجيب عن هذا السؤال فى الفصل التالى بعد الاستنباط الترانسندنتالى، والذى يعطيه عنوان: فى تخطيط المفاهيم الخالصة للفهم on the schematism of the pure concepts of understanding والصورة التخطيطية «schema» لمفهوم ما، هى حالة للقابلية للإحساس يمكن للمفهوم بمقتضاه أن يطبق على موضوع ما (krv- A140/ B179) ويشبه كانط الصور التخطيطية «Schemata» بالصور أو الانطباعات الذهنية «Images». ويقول: إن تخطيط المقولات يتم بواسطة ملكة «المخيلة الخلاقة» (krv- A141-142/ B180-181) «Productive Imagination» بمعنى أننا يمكننا أن نتصور أنفسنا ونحن نستخدم مفهوم «كلب» على أساس أن لدينا صورة حسية لكلب - أو بالأحرى عائلة كبيرة غير محدودة من مثل هذه الصور- أعيد خلقها من الخبرات القديمة بالكلاب، حيث نستطيع بها مقارنة موضوع معطى فى الإحساس، لتحديد ما إذا كان يدخل تحت تصورنا لـ «الكلب». وبالمثل، نحن مدعوون للنظر لمخطط مفهوم ما على أنه تمثل تم خلقه أوليًا عن طريق مخيلتنا، ولكن ذلك يقودنا إلى إشكالية الظن بأن التعرف على أمثلة المفاهيم -ما إذا كانت خالصة أو أولية- يتم عن طريق تمثلات تشبه الصور الذهنية. فبالنسبة للشيء الواحد، عندما يصف كانط المخطط بأنه تمثل، فعليه أن يصفه - بما يوحى بالتناقض- بأنه الشيء «المتجانس» مع مفهوم وأيضًا مع إحساس (Krv- A137/B176) أو أنه فى الوقت نفسه عقلى وحسى (krv-A138/B177). وبشكل أساسى نقول إن المشكلة هى أن القابلية للتعرف على أمثلة مفهوم ما، دائمًا ما تبقى فى دائرة «القابلية»، ويستحيل ببساطة أن تتوحد مع ما لها من تمثل عقلى من أى نوع؛ لأنه مهما تكن صورة «الكلب» - أو السبب - الذى فى عقولنا، فنحن نعرف الكلاب - أو الأسباب - عن طريقها، ولكن فقط إذا امتلكنا «القابلية» على استخدام الصورة بطريقة صحيحة مع كل ما يمثل أمامنا فى الخبرة.

وتوصف «الصورة التخطيطية» بأنها «تمثل لإجراء عام للمخيلة من أجل تقديم

مفهوم مع صورته «Image» (Krv- A140/ B179-180). والصور التخطيطية والمفاهيم كلاهما قواعد تحكم الممارسة الصحيحة لقدراتنا العقلية. والمفهوم هو قاعدة لربط تمثلات أخرى تحت تمثل مشترك. والصور التخطيطية هى قاعد لعرض أو التعرف على أمثلة مفهوم ما فى الحدس الحسى، ومع ذلك، فكانط ينكر وجود أى صورة مطابقة لمفهوم خالص للفهم (krv- A142/B181)، ولذلك، عندما يأتى لتمييز الصور التخطيطية للمقولات، فإن ما يعطينا إياه، لا هو صورة عقلية، ولا هو قابلية؛ بل هو بالأحرى نوع من النموذج «Pattern» القابل للتعرف داخل الخبرة، خاصة داخل فترات أو سلسلة متعاقبة فى الزمن، وعلينا أن نفسر هذه الأوصاف العامة للنماذج فى الخبرة، بأنها قواعد أو إجراءات لتوحيد الأمثلة القابلة للحدس للمفاهيم التجريبية التى تدخل تحت المخطط.

والصورة التخطيطية للحقيقة الواقعية «Reality»، «هى مفهوم للفهم مطابق للإحساس بوجه عام، ومن ثم فهو المفهوم الذى يدل فى ذاته على كينونة (فى الزمن)» (Krv- A143/B182). والصورة التخطيطية للجوهر المادى «substance» هى «دوام ما هو واقعى فى الزمن»، بينما الصورة التخطيطية للسببية هى «الشىء الواقعى، أينما كان وضعه الذى دائمًا ما يتبعه شىء آخر» (krv- A144/B183). هذه الصيغ لا تصف أى شىء يشبه الصور العقلية، فامتلاك صورة تخطيطية لمقولة ما هو امتلاك للقابلية للتعرف على وقوعات معينة «occurrences» فى الزمن تتميز بتجريدها الشديد، خاصة فى سياق تكوين الأحكام. فاستطاعتك أن تستخدم مفهوم السبب، معناه أنك تستطيع - مثلاً - الحكم بأن شيئًا واقعيًا قد وقع، متبوعًا دائمًا بوقوع شىء آخر (بناء على قانون الاطراد).. فإذا صح ذلك، إذن ربما لم يبتعد كانط كثيرًا عندما نسب الصورة التخطيطية للفهم للمخيلة الخلاقة ما دام ليس من غير المعقول أن ترتبط القابلية لتكوين أحكام من هذا النوع ارتباطًا وثيقًا بالقابلية لتكوين الصور. وإذا كان على شخص ما أن يتعجب كيف أمكن أن تكون لدينا مثل هذه القابلية، فإن كانط سيرد على مثل هذا الشاك فى الجزء التالى من التحليل الترانسندنتالى، حيث سيبرهن على أن الإمكانية الحقيقية للخبرة تعتمد على قابليتنا لتكوين مثل هذه الأحكام.

٣ - مبادئ الفهم الخالص:

الجانب الختامى الذى يمثل ذروة سلسلة حجج كانط الطويلة المتوقفة على بعضها بعض فى التحليل الترانسندنتالى، يحاول أن يثبت أولية مفهوم معين للطبيعة، هو أساس مناهج وإجراءات الفيزياء الرياضية الحديثة (وبالتحديد الفيزياء النيوتونية). وتتمثل صورة الطبيعة فى أنها نظام من العلاقات فى المكان والزمان، يقف وراءه جوهر مادى ممتد فى المكان، ويتغير بشكل ثابت فى الزمان، وتظل كميته ثابتة خلال كل تغير طبيعى. النظام يمكن أن يعالج أيضًا باعتباره يحتوى على كثرة من الجواهر المادية ما دامت الأجزاء المكانية للجوهر المادى يمكن أن تعالج باعتبارها وجودات متميزة. وحالات هذه الجواهر المادية المختلفة تحدد بعضها بعضًا فى أى لحظة معطاة، عن طريق علاقات سببية بين الجواهر المادية. وتخضع التغييرات الثابتة فى حالات الجواهر المادية لاطرادات سببية ضرورية، وكل من العلاقات الصورية الموجودة فى نظام الطبيعة - أى العلاقات فى المكان والزمان- والعلاقات المادية -التى تعتمد على واقعية الجوهر المادى والقوى السببية لحالات مختلف الجواهر المادية- نقول إنهما كلاهما كميات، ومن ثم لا بد أن تأخذ القوانين السببية التى تحكمها صورة رياضية.

وفصل «المبادئ» ينقسم إلى أربعة أقسام فرعية، تطابق المجموعات الأربع من المقولات. القسم الأول: «بديهيات الحدس» يحاول تأسيس تطبيق مفاهيم الكم على «المقادير الممتدة» للمكان والزمان؛ ومن ثم، يجعل الرياضيات قابلة للتطبيق على الموضوعات المكانية - الزمانية (krv- A161-165/B202-207). القسم الثانى: «توقعات الإدراك» (krv – A165-176/B207-218) الذى يقوم بالمهمة نفسها، ولكن بالنسبة لمقادير الشدة «Intensive magnitudes» مثل القوى السببية للموضوعات. والقسم الرابع: «مصادرات التفكير التجريبى» (krv-A218-235/B265-287) يقوم بتحديد تطبيق المقولات الشرطية (الممكن والفعلى والضرورى) والتى كما يقول كانط لا تتعلق بالموضوعات فى ذاتها، بل فقط بعلاقة فهمنا بها. أما أهم قسم من الأقسام الأربعة والذى سنناقشه هنا - القسم الثالث- فهو تماثلات الخبرة(*) Analogies of Experience» (krv-A176-218/B218-265) وهو يختص بمقولات العلاقة. ويخبرنا

(*) انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة 1983، ص:55. المترجم.

بأن جميع التغييرات التى تحدث فى العالم التجريبى يستلزم ضمنًا روابط سببية ضرورية. أما التماثل الأول فيقول (Krv-182-A189/B224-232) إن كل تغيير هو تبدل - أو تغيير فى الحالات- لجوهر مادى واحد دائم (مادة - Matter) يستحيل أن تزيد كميته أو تنقص. والتماثل الثانى يؤكد أن كل هذه التبدلات تخضع لقوانين (سببية) ضرورية، تحتم أن تكون الحالة السابقة من حيث الزمن، متبوعة بالحالة التى تليها. والتماثل الثالث يقول (Krv- A211-215/B256-262) إنه فى أى لحظة زمنية، توجد علاقات سببية متآنية، تحدد، بشكل متبادل، حالات مختلف الجواهر المادية -أى الخاصة بالأجزاء المكانية لجوهر مادى واحد دائم.. وبهذه الطريقة تتجه التماثلات لتأسيس المفهوم العلمى الحديث للعالم «أوليًا» باعتباره نظامًا من الموضوعات المادية تحكمه قوانين سببية حتمية.

شروط تحديد الزمن:

الفكرة الأساسية التى تقف وراء حجج كانط للتماثلات؛ هى أن خبرتنا تتحدد فى الزمن.. بمعنى أن خبراتنا تقع خلال فترات من الزمن، وأن هناك تعاقبًا فى الزمن داخل التشعب المتنوع للخبرة؛ فضلاً عن ذلك، هناك حقيقة واقعية تتعلق بما إذا كان الزمن قد مر -وكم من الزمن مر، وأنه بالنسبة لأى حدثين فى الزمن، هناك حقيقة واقعية تتعلق بما إذا كانا قد حدثا فى الوقت نفسه، أو -إن لم يكن كذلك- ما إذا كان أحدهما يسبق الآخر، وأيهما يتبع الآخر.. بهذا المعنى، فإن مسألة أن خبرتنا «تتحدد فى الزمن» يمكن أن ينظر إليها على أنها جزء من مفهوم «الحد الأدنى من الخبرة» الذى تكلم عنه كانط فى الاستنباط الترانسندنتالى، ذلك أن الحد الأدنى من الخبرة هو عبارة عن وقوع متوالية متعاقبة من التمثلات خلال الزمن الذى يكون ممكنًا فقط إذا كانت هناك حقيقة واقعية تتعلق بمرور الزمن، وبتعاقب الأحداث فى الزمن. فضلاً عن ذلك، إذا اعترفنا بإحدى النتائج المهمة للاستنباط الترانسندنتالى، وأعنى بها أن الحد الأدنى من الخبرة يكون ممكنًا فقط إذا كانت الخبرة تحتوى أيضًا على موضوعات - بالإضافة للتمثلات الذاتية - فلا بد أن نسلم أيضًا بأن حالات هذه الموضوعات تتحدد فى الزمن.

بهذا المعنى، فإن تحديد الزمن يعنى أن هناك حقيقة واقعية تتعلق بفترة الحالات، وتتعلق بنظام تعاقبها. هذا لا يستلزم مباشرة وجود أى شىء - كالجوهر المادى- يدوم

خلال فترات الزمن، أو أن الحالات المتعاقبة، تتحدد سببيًا عن طريق الحالات السابقة عليها. فكي نثبت هذه النتائج -كما ينوى أن يفعل ذلك فى التماثلات- كان على كانط أن يلجأ -بالإضافة إلى ذلك- إلى مقدمات إضافية لها صلة بالشروط التى بمقتضاها يمكننا أن نعتبر خبرتنا كما لو كانت محددة فى الزمن.

إحدى هذه المقدمات هى ما إذا كانت هناك ثمة حقيقة واقعية تتعلق بتحديد الزمن بالنسبة للمدة «Duration» والتعاقب والتآنى «Simultaneity».. إذن فكونها معروفة لنا، على الأقل من حيث المبدأ، هى حقيقة واقعية. هذه المقدمة قد تعتبر شيئًا قد بررناه – كما فعل كانط- إذا سلمنا بأن المكان والزمان وموضوعات الخبرة، ليست أشياء كما هى موجودة فى ذاتها، ولكنها أشياء كما تظهر لنا، إلى الحد الذى تدخل فيه تحت شروط حدسنا الحسى -والذى يكون الزمان فيه مجرد شرط. فالافتراض الخاص بالموضوعات والقائل بأن حالاتها قد تتحدد فى الزمن، وأن هذه التحديدات لا يمكن أن تكون قابلة للمعرفة بالنسبة لنا من حيث المبدأ، معناه الحقيقى أن نعالج حقائق تحديد الزمن باعتبارها بعيدة عن متناول ملكاتنا المعرفية، الأمر الذى يتناقض مع افتراض أنها حقائق خاصة بهذه الملكات تحديدًا، فمن المعقول بالنسبة لكانط أن يفترض مقدما المثالية الترانسندنتالية فى التماثلات، لأن المثالية الترانسندنتالية قد برهنا عليها فى الإستاطيقا الترانسندنتالية، والتى سلمنا بنتائجها، حتى بالنسبة للطريقة التى طرح بها كانط المشكلات التى تحاول التماثلات حلها.

المقدمة الأخرى الحاسمة التى يحتاجها كانط فى التماثلات؛ هى تلك التى كثيرًا ما يعبر عنها بالقول -وبشكل يثير الحيرة- «الزمن فى ذاته لا يمكن إدراكه» (krv- A176/B219, B225, B233, B257).. هذا يعنى أن الحقائق الخاصة بتحديد الزمن لا يمكن أن تعرف بشكل مباشر؛ أنها بعيدة عن متناول خبرتنا، مع أن خبرتنا ذاتها خبرة زمنية. بعبارة أخرى، هناك دائمًا تمييز من حيث المبدأ بين فترة زمنية واحدة- «تبدو لنا» - (ذاتيا) أطول من فترة أخرى، وبين كونها أطول بالفعل- فهى لا تعرف بأنها أطول لمجرد أنها تبدو لنا كذلك. بالمثل، فإن القول بأننا بخبرتنا الذاتية ندرك أن حالة ما تحدث سابقة عن حالة أخرى، لا يستلزم أنها حقيقة قد حدثت قبلها. ففى الأحلام – على سبيل المثال- ما يأتى أحيانًا تاليًا فى سياق السرد القصصى للحلم- ومن ثم يبدو

متأخرًا – هو شيء نعرف بعد ذلك أنه كان مصاحبًا لحادثة خارجية – إضاءة النور أو إغلاق باب الحجرة بشدة ونحن نائمون – والذى نعرف أنه حدث فى بداية الحلم. هذا يستلزم ضرورة اعتماد التحديد الموضوعى للزمن على حقائق – قابلة للمعرفة من حيث المبدأ- تتعلق بالموضوعات والوقوعات الموضوعية التى تكون حاضرة أمامنا الآن. وبعبارة أخرى، فإن تحديد الزمن المطلوب لكى تكون الخبرة ممكنة – حتى فى حدها الأدنى- يمكن أن يوجد، ولكن فقط إذا كانت هناك روابط ضرورية معينة بين الوقوعات الموضوعية التى تحدث فى العالم الموضوعى للظاهرات.

التماثلات الثلاثة ودحض المثالية:

إذا كان الزمن فى ذاته لا يدرك، إذن فلا بد أن تكون المدة الزمنية كما هى ممثلة فى الخبرة مرتبطة بشيء له صفة الدوام. وبناء على التماثل الأول، فإن الشيء الذى يدوم هو الجوهر المادى، وكل تغيير فى الخبرة يجب أن يعود إلى كل ما يحدث لحالات المادة من تبدلات؛ فإذا كانت هناك ثمة حقيقة تتعلق بالمادة، فيما يختص بالحالات التى تأتى أولاً، ثم تلك التى تتبعها، فتلك الحقيقة هى أن هناك قاعدة ضرورية تحكم تعاقب الحالات، وتحتم أن منها ما يجب أن يسبق، ومنها ما يجب أن يأتى وراءه. وبناء على التماثل الثانى، فإن هذه العلاقة الضرورية بين الحالات المتعاقبة، هى قانون سببى. فإذا كان ينبغى على حالات مختلفة الجواهر المادية -يصنف الجوهر المادى الواحد إلى كثرة من الجواهر بحسب مواقعها المكانية- أن تتحدد موضوعيًا فى أى زمن معطى بأنها متآنية (*)، إذن، لا بد أن تكون هناك قاعدة ضرورية تربط كل حالة بالأخرى. وبناء على التماثل الثالث، فإن هذه القاعدة هى قانون سببى يحدد نوعًا من العلاقة المتبادلة، أو «المشتركة» بين هذه الحالات (من الواضح أن النموذج الأصلى لقانون كانط هذا، هو قانون نيوتن فى الجاذبية، والذى بمقتضاه يبذل جسمان على بعضهما بعض فى كل لحظة قوة تحددها فقط كتلتيهما والمسافة بينهما).(**)

(*) المقصود بالتآنى هو إمكان وقوع حالتين أو حادثتين فى آن واحد. المترجم.

(**) ينص قانون نيوتن فى الجاذبية على أن «كل جسم يجذب جسما آخر بقوة تتناسب طرديًا مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسيا مع مربع المسافة بينهما ج = $\frac{ك1 \times ك2}{ف2}$. المترجم.

وطبيعة الجوهر المادى والقوانين السببية التى تحدد حالاته، تتعلق - كما يقول كانط- «بوجود» الظاهرات «Appearances» أكثر منه مجرد إدراكها. بمعنى أن طبيعة الجوهر المادى والقوانين السببية أنها حقائق موضوعية عن العالم والتى تعادل - إن عرفناها- معرفة تحديد الزمن.. أى الحقائق الخاصة بمدد الفترات والتآنى أو تعاقب اللحظات. ومن الواضح أننا لا نكوّن أحكامنا اليومية عن الزمن اعتمادًا على معرفتنا بهذه الروابط الأساسية الضرورية فى العالم الفيزيائى، ولكن حجة كانط تقول لنا إن علينا أن نفترض مقدمًا مثل هذه الروابط كى نكون على يقين من وجود هذه الحقائق التى يجب أن تعرف.

وهناك حجة وثيقة الصلة بالتماثلات، موجودة فقط فى الطبعة الثانية من النقد، بعنوان «دحض المثالية» (The refutation of Idealism (krv- B274-279. و«المثالية» التى يعلن كانط دحضها، ليست بالطبع المثالية الترانسندنتالية ولا «النقدية» التى بنى عليها تفسيره للكيفية التى تكون بها المعرفة الأولية التركيبية ممكنة؛ ولكن بالأحرى، الموقف الذى جعلنا نعرف بوجود موضوعات تعتبر خارجية بالنسبة لنا فى المكان، فقط عن طريق الاستدلال السببى من إدراكاتنا الذاتية، الأمر الذى سينتهى بنا إما إلى الإنكار - كما فعل باركلى- وإما الشك - كما فعل ديكارت حتى التأمل السادس- فى وجود مثل هذه الموضوعات. أما دعوى كانط المضادة، فهى أن وعينا بالموضوعات الخارجية هو وعى مباشر- أى وعى من خلال الحدس، وليس من خلال أى نوع من الاستدلال السببى (krv- B276). وفى الطبعة الأولى من «النقد» يبدو كانط مطمئنًا لإثباته هذه النتيجة باللجوء فحسب إلى القول بأن المكان هو صورة للحدس الخارجى، والذى فيه تعطى الموضوعات التجريبية بشكل مباشر. ولكن كرد فعل - إلى حد ما- لتفسير موقفه بأنه ترجمة للمثالية الباركلية، سعى فى الطبعة الثانية للبحث عن حجة أقوى يمكن أن تثبت النتيجة التى تقول بأن الموضوعات التى فى المكان والتى تدخل حدسنا المباشر، «يجب أن تكون مميزة عن كل تمثلاتنا»، وأن هذه الموضوعات المميزة يجب أن تكون مفترضة مقدمًا، إذا شئنا أن يكون هناك أى تحديد فى الزمن، بل وكذلك لتتابع تمثلاتنا الذاتية ذاتها.

وتعتمد حجة كانط على أن ننظر بجدية للفكرة القائلة بأن التمثلات الذاتية التى

نكتسب عن طريقها وعيًا منظوريًا بالعالم، يستحيل أن تكون أكثر من كونها ما يتراءى أو يظهر لنا، فهى تمدنا بمدخل معرفى لا غنى عنه للعالم الموضوعى، وإن كانت هى نفسها لا تقدم لنا أى معرفة مؤكدة عن العالم، ولا هى أيضًا تكوّن جزءًا من ذلك العالم. فأفكارنا الذاتية كما يعتقد ديكارت، ليست أشكالاً موجودة متأصلة فى الجوهر المفكر -كما هى الأشكال والحركات متأصلة فى الجواهر الممتدة. والإحساس الداخلى لا يمدنا بأى وسيلة مباشرة ومؤكدة للوصول للحقيقية الداخلية «Inner Reality» والتى ينبغى أن نستدل منها كل الحقائق عن الخارج «outer» إذا كان لنا أن نعرفها على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك، فالحقيقة الوحيدة التى لدينا عنها معرفة حدسية مباشرة، هى الحقيقة الخارجية للجواهر المادية، والتى يعتمد تحديدها الزمنى على مدتها وعلى تعاقب حالاتها التى تخضع للقانون؛ ومن ثم إذا كان ينبغى أن تكون هناك حقيقة موضوعية، حتى عن التحديد الزمنى للتمثلات الذاتية، فلا بد أن تكون هذه الحقيقة مشتقة من الحقائق الزمنية الخاصة بحالات الجواهر الخارجية التى تعد موضوعية بحق، ومميزة عن هذه التمثلات.. تلك التمثلات التى لا تعدو كونها شكلاً منظوريًا لمدخل للعالم المادى الموضوعى للأشياء الحقيقية فى المكان.

ويعتمد الشك فى العالم الخارجى على صورة «عالم داخلى» من التمثلات والتى علينا أن نستخلص منها هذا العالم «مقدمًا» -عن طريق الاستدلال السببى- إذا كان لنا أن نصل إلى عالم «خارجى»، وهذا يتوقف على الشك فى الوسائل التى توصلنا بها إلى هذا العالم «مقدمًا» الأمر الذى سيتركنا مع احتمال عدم وجود أى حقيقة على الإطلاق سوى الحقيقة «الداخلية». ويصف كانط «دحضه للمثالية» بأنه «قلب للمنضدة» فى وجه هذا الشك، بالبرهنة على أن الصورة التى يقدمها الفيلسوف الشاك هى نفسها صورة غير متسقة؛ بل وحتى تحديد الزمن الذى يحتاجه الفيلسوف الشاك كى يفترض تعاقب الحالات الداخلية، هو أيضًا تحديد يفترض الاعتراف بوجود حقيقة موضوعية خارجية، التى تعطينا حالاتنا الذاتية مدخلاً لها.

كذلك تعتمد الصورة التى يقدمها الفيلسوف الشاك على افتراض أن «الحقيقة الموضوعية» تكمن فى الوجود المنفصل لنظام من الأشياء، يختلف كلية عما يعطى لنا فى خبرتنا؛ ومن ثم فمعتقداتنا عنها لا بد أن تجد لها تبريرًا من خلال نوع من الاستدلال

يستمد مقدماته مما هو معطى داخل خبرتنا، ليستخلص منها ما هو ماثل الآن فى ذاك النظام المستقل. غير أن مثالية كانط الترانسندنتالية قصد بها أيضًا قطع خط الرجعة على هذه الصورة، بالبرهنة على أن «الموضوعية» بدلاً من ذلك، تتأسس عن طريق ذلك النظام الخاص بما يعطى فى خبرتنا -أى نظام الجواهر المادية فى المكان والزمان التى ترتبط حالاتها المتآنية بعلاقة سببية متبادلة، وتخضع حالاتها المتعاقبة لقوانين سببية. وهو النظام الذى برهنا على ضرورته، إذا كانت الخبرة ممكنة على الإطلاق، ولكن مثالية كانط الترانسندنتالية هى ذاتها صورة جديدة يراها الكثيرون مثيرة للمشكلات «problematic» أو حتى غير متسقة داخليًا. وستكون وظيفتنا التالية هى اكتشاف تلك المشكلات، لنرى هل حلها ممكن.

قراءة إضافية :

Eckart Förster (ed.), Kant's Transcendental Deductions. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Dieter Henrich, the Unity of Reason, ed. R. Velkley, tr. J. Edwards. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Pierre Keller, Kant and the demands of Self-consciousness. New York: Cambridge University Press, 1998.

Patricia Kitcher, Kant's transcendental psychology. New York: Oxford University Press, 1990.

Béatrice Longuenesse, Kant on the Human Standpoint. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2005.

Arthur Melnick, Kant's Analogies of Experience. Chicago: University of Chicago press 1973.

الهوامش :

1 - انظر:

Hume Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Eric Skinberg (Indianapolis: Hackett, 1977) PP. 18-19.

2 - ربما يكون أفضل مثال معروف لهذه الفكرة هو الذى يوجد فى كتاب:

Reason, Truth and History H. Putnam (Cambridge, England, Cambridge University Press, 1981) pp. 60-4.

وبالطبع، فبوتنام تفهم بوضوح أن كانط يؤكد التطابق صراحة كتعريف اسمى للصدق، ومع ذلك تحاول أن «تستخلص» من نصوص كانط فكرة أن العبارة الصادقة هى التى يقبلها الكائن العاقل بمقتضى الدليل الكافى. الأمر الذى يبدو كمحاولة اعتداء على التعريف «الحقيقى» للصدق. فكانط ينكر أن أى تعريف حقيقى للصدق يمكن أن يكون معطيًا. ولكن بوتنام تعود فتزيد المسألة غموضا بادعائها أن صاحب نظرية التطابق يجب أن يؤمن بأن أفكارنا أو عباراتنا مطابقة «لأشياء فى ذاتها»؛ ومن ثم تستدل من إنكار كانط أننا نستطيع أن نعرف «الأشياء فى ذاتها» أنه يتوجب عليه إنكار نظرية التطابق فى الصدق. ولا شك أن بعض أصحاب نظرية التطابق يعتبرون الصدق هو التطابق مع الأشياء فى ذاتها. ولكن فكرة «التطابق مع الواقع الحقيقى» لا تفرض علينا التزاما محددا بأنواع الأشياء الحقيقية التى نعنيها. ففى تعريف كانط الاسمى للصدق، من الواضح أنها لا تعنى سوى تطابق الأحكام الخاصة بالظاهرات أو الموضوعات التجريبية مع هذه الظاهرات أو الموضوعات التجريبية نفسها؛ فإذا كانت بوتنام تريد أن تخبرنا بأن الظاهرات أو الموضوعات التجريبية عند كانط ليست «حقائق»، وأن الأشياء فى ذاتها وحدها هى الحقيقة، فمن الواضح أنها أخطأت فى فهم كانط فى هذه النقطة أيضًا.

الفصل الرابع

حدود المعرفة وأفكار العقل

١ - المثالية الترانسندنتالية:

بنى كانط نقده للعقل على نظرية جديدة عن طبيعة المعرفة البشرية وعن موضوعاتها، ثم أعطى هذه النظرية اسم «المثالية الترانسندنتالية» أو «المثالية النقدية». يمكن أن تُطرح هذه النظرية بشكل مبسط على النحو التالى: فى وسعنا أن نكتسب معرفة بالظاهرات، ولكن ليس بالأشياء فى ذاتها. ومع ذلك فما تقصده النظرية هو أبعد ما يكون عن الوضوح، خاصة نوع القيد الذى يوضع على معرفتنا؛ فقد رأى بعض قراء كانط أن القيد المفروض مبتذل؛ بل ومبتذل بدرجة أفقدته معناه وأيضًا اتساقه المنطقى، وهم لم ينقدوا كانط، فقط لمجرد إنكاره.. إن فى وسعنا معرفة «الأشياء فى ذاتها»، بل ولاعتقاده أيضًا أن فكرة «الشىء فى ذاته» تحمل أى معنى على الإطلاق. فإذا كنا نعنى بـ«الشىء فى ذاته» أنه ذلك الشىء الذى يوجد خارج أى علاقة بقوانا المعرفية، إذن من المستحيل علينا بالطبع أن نعرف مثل هذه الأشياء، بل وإنه حتى من التناقض أن نفترض أننا نستطيع التفكير فيها. وقراء آخرون رءوا أن المثالية الترانسندنتالية هى بمثابة انطلاقة جذرية بعيدًا عن الحس المشترك وشكل من أشكال الشك المتطرف، على الأقل بقدر ما وسعته قدرة كانط. فى نظرهم، يبدو كانط كأنه يحاول- كما فعل باركلى- اختزال كل موضوعات معرفتنا إلى مجرد تمثلات طيفية فى عقولنا؛ فهو ينكر علينا قدرتنا على معرفة أى شىء، عن أى حقيقة خالصة (لأنها تفوق قدرة العقل).

غير أن بعض التعقيدات الخاصة بالمثالية الترانسندنتالية يعود الى عدم قدرة الناس، أو قل لعدم رغبتهم فى فهم المشكلات الفلسفية الخاصة بالمعرفة كما فهمها كانط؛ ومن ثم أن يأخذوا بعين الاعتبار ما اقترحه من حلول لها، ولكننى أعتقد أن الجانب الأكبر من اللغز الذى أحاط بالمثالية الترانسندنتالية نشأ عن أن كانط نفسه صاغها بطرق متعددة

ومتنوعة، ولا نعرف بالضبط كيف، أو ما إذا كان من الممكن التوفيق بين كل الصيغ، أو ضمها جميعًا فى نظرية واحدة متسقة ذاتيًا. وفى اعتقادى، أن صياغات كانط الأساسية تضع أمامنا نظريتين مختلفتين تمامًا ومتعارضتين فيما بينهما. وهدفى الأول الذى أسعى إليه هو وصف هاتين النظريتين؛ ثم بعد ذلك، سأحاول أولاً أن أبرهن على أننا لا نستطيع أن نفاضل بينهما، كتفسيرات لما يعنيه اعتمادًا على النصوص وحدها - ما دامت كلتا النظريتين حاضرتين فى النصوص. ثانيًا أن أبرهن على أن أحد التفسيرين أفضل من الآخر، ولكن على أسس فلسفية، وليس على قاعدة من النصوص على الإطلاق.

التفسير السببى:

كثيرًا ما يميز كانط بين الظاهرات وبين الأشياء فى ذاتها من خلال تعبيرات، كالتالية: «ماذا عساها تكون الموضوعات فى ذاتها،حقيقة سيستحيل علينا معرفتها ولو بأكثر ما لدينا من معرفة استنارة بمظهرها، ذلك المظهر الذى يعد الوحيد المعطى لنا» (krv - A 43/B 60). الموضوعات فى ذاتها غير معروفة لنا على الإطلاق. أما ما نسميه بالموضوعات الخارجية فهى ليست شيئاً آخر سوى مجرد تمثلات لإحساساتنا، المكان هو صورتها، وترتبط بعلاقات متبادلة صادقة. بمعنى أن الشىء لا ولن يعرف عن طريقها (krv-A30/B45). فقرات كهذه تخبرنا بأن الأشياء التى توجد فى ذاتها، هى كيانات مختلفة عن «مظاهرها»، وما هذه المظاهر سوى حالات ذاتية تخلقها فينا هذه الأشياء. فالأشياء الحقيقية - أى الأشياء فى ذاتها- هى السبب فى الظاهرات. أما الظاهرات فليس لها وجود فى ذاتها، بل هى فحسب تمثلات فينا. «فالظاهرات لا توجد فى ذاتها، بل توجد فحسب بالنسبة (للذات) بقدر ما للذات من حواس (Krv – B164)، بل علينا أن نعتبر أن الأجسام ليست موضوعات فى ذاتها تكون ماثلة أمامنا، بل هى مجرد مظهر لمن يعرف ما هو الموضوع غير المعروف، وأن الحركة ليست نتيجة لهذا السبب غير المعروف، بل هى فحسب مظهر لتأثيرها فى حواسنا؛ ومن ثم فكلاهما ليسا شيئين خارجين عنا، ولكنهما مجرد تمثلات موجودة فينا» (Krv-A387). وربما أمكننا - بناء على هذه الصورة - أن نسمى تفسيرنا للمثالية الترانسندنتالية بـ«التفسير السببى» Causality Interpretation؛ لأن ميزته الأساسية هى أن العلاقة بين الأشياء فى ذاتها وبين الظاهرات هى علاقة سببية.. بمعنى أن الظاهرات

التى هى حالات ذاتية موجودة فينا، مسبَّبة أو نتيجة للأشياء فى ذاتها الموجودة خارجنا. وكانط لا يستخدم مصطلح «سبب» لوصف علاقة الأشياء فى ذاتها بالظاهرات إلاّ نادرًا، ولكنه يستخدم مصطلح «أساس» - ground - كثيرًا، ربما لأنه يبدو بالنسبة له أكثر تجريدًا وغير ملزم ميتافيزيقيًا، ومناسبًا أكثر للتعبير عن علاقة يستحيل أن تعرف تجريبيًا، ولكن نفكر فيها فقط عن طريق العقل الخالص. ربما أمكن أيضًا أن نسميه التفسير «غير المتطابق» Non –Identity؛ لأن خاصيته هى أن العلاقات مثل السبب والأساس تتطلب كيانات مختلفة باعتبارها هى علاقاتها؛ فإذا تأسس مظهر معطى - وليكن هذا الكرسى - على، أو كان نتيجة لشىء ما فى ذاته، فإن هذا المظهر على أقل تقدير لن يكون مطابقًا لذاك الشىء نفسه الذى تأسس عليه، أو كان سببا فيه؛ لذلك يجب أن يكون شيئًا مختلفا[1].

تفسير التطابق :

فى فقرات أخرى، تمت صياغة المثالية الترانسندنتالية على النحو الذى يقدم لنا صورة مختلفة تماما. «ليس فى مقدورنا أن نعرف موضوعا هو شىء فى ذاته، ولكن نستطيع ذلك بقدر ما هو موضوع للحدس الحسى، أى كمظهر... فنحن نفترض وجود فرق بين أشياء بوصفها موضوعات للمظهر، وبين هذه الأشياء نفسها ذاتها، كأشياء فى ذاتها، وهو الفرق الذى جعله نقدنا ضروريًا» (krv- Bxxvi - xxvii).هنا، نجد كانط لا يميز بين كيانين منفصلين، ولكن بالأحرى بين الكيان الواحد نفسه، مرة كما يظهر أو كظاهرة - منظورًا إليه من حيث علاقته بملكاتنا المعرفية- ومرة أخرى كما يوجد فى ذاته -باعتباره بعيدا عن هذه العلاقة. ويمكننا أن نسمى هذا بتفسير التطابق «Identity Interpretation»؛ لأن ميزته الأساسية هو أنه يجعل كل مظهر مطابقًا لشىء فى ذاته، ولا يكون الفرق حينئذ بين كيانين مختلفين؛ بل بين طريقتين فى التفكير فى، أو الإشارة إلى الكيان نفسه؛ «فالأشياء التى دخلت حدسنا، ليست هى فى ذاتها كما أصبحت بعد أن عرفناها بحدسنا، ولا علاقاتها كما تكونت فى ذاتها، هى كما تظهر لنا» (krv-A42/B59).

فتصور المظاهر... بالفعل... يبرر تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومين. وكذلك أيضًا تقسيم العالم إلى عالم الإحساسات وعالم الفهم، ذلك أن الإحساسات وحدها هى التى تقدم لنا شيئًا ما «كما يظهر».. علاوة على ذلك،

فهذا الشيء يجب أيضًا أن يكون فى ذاته شيئا- أى موضوع لحدس غير حسى، أى حدس للفهم، والذى من خلاله تقدم لنا الموضوعات كما هى، وذلك فى مقابل الاستخدام التجريبى لفهمنا الذى من خلاله لا تعرف الأشياء إلا كما تظهر لنا (krv-A249).

وفى تفسير التطابق، لا تكون الظاهرات مجرد كيانات ذاتية، أو حالات لعقولنا؛ بل يكون لها بالفعل وجود فى ذاتها. فقوة المثالية الترانسندنتالية لا تعنى التقليل من شأنها- إذا جاز التعبير- أو إنزالها من مرتبة الواقعية إلى مرتبة المثالية.. بل بالأحرى أن تحصر معرفتنا بالكيانات الحقيقية فى إطار سماتها ومعالمها التى تدخل فى علاقات محددة بملكاتنا المعرفية، فهناك بعض الأشياء فى ذاتها قد تكون غير قابلة للحدس؛ ومن ثم قد لا تكون ظاهرات، ولكن كل ظاهرة لها أيضًا وجود فى ذاتها. فتفسير التطابق يسمى أيضًا تفسير التصورين «Two Conceptions interpretation»؛ لأنه لا يعتبر الظاهرات كيانات مختلفة عن الأشياء فى ذاتها، ولكنها الكيانات نفسها، ولكن تصورناها أو عالجناها بطرق مختلفة. فكى نسمى شيئًا ما مظهرًا، يعنى أن نشير إليه باعتباره شيئًا وقع فى حدسنا ودخل فى علاقة مع ملكاتنا. وكى نسمى شيئًا ما أنه فى ذاته، معناه أن نشير إليه باعتباره موجودًا بمعزل عن تلك العلاقة.

وكذلك التفسير السببى، أحيانًا ما يسمى بتفسير العالمين «Two Worlds Interpretation» لأنه يعتبر أن الظاهرات والأشياء فى ذاتها تكون عالمين مختلفين، أو مجالين منفصلين من الكيانات المختلفة.. إذن، فالكيانات نفسها ذاتها يمكن أن تنتمى لعالمين مختلفين.. تمامًا كما لو كان لشخص واحد جنسيتان، أو كان عضوًا فى ناديين مختلفين.. وبالمثل، لا يوجد ما يمنع شخص ما من القول بأن العلاقة بين شيء ما فى ذاته وبين المظهر المطابق له هى علاقة هوية، ومع ذلك يميز بين عالم محسوس وعالم معقول، لكليهما تنتمى هذه الأشياء المتطابقة.. وهكذا، فتفسير التطابق له الحق نفسه الذى للتفسير السببى فى أن يسمى نفسه «تفسير العالمين».. وبناء على ذلك، فإن الشيء ينتمى إلى عالم الإحساس بقدر ما يكون موضوعًا لحدسنا الحسى، وينتمى أيضًا إلى الفهم الخالص، ليس كما أدركناه بحدسنا الحسى، بل كما يوجد مستقلاً عن قدرتنا على حدسه حسيًا.. الشيء الحاسم بالنسبة للتفسير السببى للمثالية الترانسندنتالية هو

الاعتقاد بأنه لا يوجد مظهر واحد «Appearance» أو ظاهرة «Phenomenon» مطابقة لأى شيء يوجد فى ذاته أو نومين «Noumenon»؛ ولا يوجد نومين أو شيء يوجد فى ذاته مطابقًا لأى ظاهرة أو مظهر.

نقاط اتفاق ونقاط اختلاف:

السبب الذى ربما جعل كانط يتنقل بين طريقتين فى التعبير عن نظريته، هو أن التفسيرين يتفقان فى أربع نقاط غاية فى الأهمية بالنسبة له. هذه النقاط هى:

1 - الأشياء الحقيقية موجودة.

2 - إنها هى المتسببة فيما بداخلنا من تمثلات.

3 - موضوعات معرفتنا تعطى لنا من خلال الحواس، والفكر من خلال الفهم.

4 - كل من الإحساس والتفكير يخضعان لشروط تجعل المعرفة الأولية التركيبية ممكنة.

وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أن التفسيرين يقدمان إجابات مختلفة (متعارضة) للأسئلة الثلاثة الآتية:

1 - هل المظهر هو حقيقة الكيان نفسه كالشيء فى ذاته؟ أما التفسير السببى فيجيب بلا.. فى حين يجيب تفسير التطابق بنعم.

2 - هل الأشياء فى ذاتها هى سبب المظاهر؟ أما التفسير السببى فيرد بنعم، فى حين يرد تفسير التطابق بلا.

3 - هل الأجسام التى نعرفها لها وجود فى ذاتها ؟ أما التفسير السببى فيرد بلا، فى حين يرد تفسير التطابق بنعم.

وعندما أصبح بعض شراح كانط على وعى بهذه الاختلافات، أجابوا بالقول إنه لا يوجد اختلاف جوهرى بين التفسيرين؛ وإنما هما فحسب «طريقتين تقولان الشيء نفسه».[2] هؤلاء الشراح على الأرجح يثقون فى مقاصد كانط؛ حيث يبدو أنه كان يعتقد أن الطريقتين فى الحديث عن المظاهر وعن الأشياء فى ذاتها، هما طريقتان متبادلتان فيما بينهما، ولا ينطويان على أى اختلاف فى النظرية، ولكن ألا يحدث أن ينتوى شخص ما أن يتكلم بشكل متسق، ولكنه يفشل فى تحقيق ذلك.. كذلك شيء كهذا - فيما يبدو-

حدث لكانط في الحالة التي نحن بصددها، ذلك أنه ليس ثمة كيان يجمع في ذاته علاقة السبب بالمسبب. ولن تكون المثالية الترانسندنتالية نظرية مقبولة عقليًا، على الإطلاق، ما لم تقدم لنا إجابات متسقة ومقنعة للأسئلة الثلاثة السابقة.

وربما كان هذا هو السبب الذى جعل الشراح الذين تبنوا هذا الخط، لا يوافقون على تعبير «الشيء نفسه» الذى يصف الاختلاف فيما يقوله كانط، بأنه طريقتان فى التعبير.. (الأمر الذى جعل بعضًا يأخذون بتفسير التطابق، وآخرون بالتفسير السببى)[3] فبعض يرى أن الأشياء فى ذاتها هى مظاهر، ولكن فقط حينما ينظر إليها وهى مجردة معزولة عن الظروف التى تظهر فى إطارها. فنحن نتكلم عن الظواهر كما لو كانت مسبَّبات أو نتائج لهذه الأشياء، فقط لأن حدسنا يتضمن أنه متأثر بالأشياء. بعض آخر يعتقد بالفعل أن كانط يعتبر الظواهر حقيقة، هى نتيجة لتأثير الأشياء فى ذاتها، ولكن لدواعى الحياة اليومية دعنا نعتبرها الأشياء نفسها (تمامًا كما فعل باركلى حينما قال: هناك طريقة للحديث مع الشخص المثقف، وطريقة أخرى للحديث مع الشخص السوقى).. ومع ذلك، على كلا الفريقين أن يعترف بأنه فى النهاية، لا بد من وجود طريقة واحدة صحيحة لفهم ازدواجية الحديث الكانطى. أما الطريقة الأخرى، فيجب اعتبارها على أفضل تقدير «زلة لسان»، ولا تعبر عن نظرية كانط الحقيقية؛ عندئذ لا بد من طرح السؤال التالى: أى الطريقتين هى المعبرة عن النظرية الصحيحة، وأيها هى التى نقول إنها مجرد «زلة لسان»؟

لقد كان كانط كثيرًا ما يحاول ربط حديثه عن «التفسير السببى» بحديثه عن «تفسير التطابق»، وهو عندما يفعل ذلك، فالنتيجة التى لا مفر منها هى ببساطة الهراء «Nonsense» والتناقض الذاتى:

> أنا أقول إن الأشياء، بوصفها موضوعات لحواسنا والموجودة خارجنا هى موضوعات معطاة، ولكننا لا نعرف شيئًا عما تكونه هى فى ذاتها، ولا نعرف سوى مظاهرها- أى التمثلات التى تسببها فينا بتأثيرها فى حواسنا؛ ومن ثم فأنا على يقين تام وبكل الوسائل بأن هناك أجسامًا موجودة خارجنا.. أقصد أشياء - على الرغم من أنها غير معروفة نهائيًا لنا ما عساها تكون فى ذاتها- أقول أشياء لا نزال نعرفها بالتمثلات التى يسببها تأثيرها فى إحساسنا، والتى

نسميها موضوعات. هذا المصطلح الذى يعبر فحسب عن مظهر الشىء غير المعروف لنا، وإن كان ذلك لا يقلل من وجوده الفعلى.

فهو يقول فى الجملة الأولى، إن موضوعات الحواس تعطى لمعرفتنا، ثم لم يلبث أن أنكر أننا نعرف هذه الموضوعات، قائلاً: بدلاً من ذلك فإننا نعرف منظومة مختلفة تمامًا من الموضوعات (مختلفة عن تلك التى قال توًا إنها معطاة). وفى الجملة الثانية يستدل من ذلك أن هناك أجسامًا موجودة خارجنا، ولكنه يتابع فيقول: إن هذه الأجسام ليست هى التى نسميها أجسامًا - مع أنها بالضبط الكيانات التى قدمها لنا كانط بوصفها «أجسامًا»، ولكن الأجسام هى على الأصح منظومة مختلفة تمامًا من الكيانات. هذا الخطاب الأورولياني(*) المشوش مزدوج المعانى، يبدو أنه النتيجة المحتومة لمحاولة ربط التفسير السببى بتفسير التطابق، فى الوقت الذى يفترض فيه كانط أن الأمر لا يعدو مجرد طريقتين تقولان الشىء نفسه.

والطريقة الوحيدة التى أرى أنها تجنبنا الاختيار بين أحد التفسيرين؛ هى القول بأن الأسئلة التى تفصل بينهما هى أسئلة لا إجابة عنها، أو معنى لها، لأنه من الخطأ حتى أن نسأل ما إذا كان المظهر هو كيان الشىء نفسه فى ذاته المطابق له[4]. فبيترجيش «P.Geach» مثلاً يرى أن كل التأكيدات الخاصة بالتطابق التى لها معنى، تتناسب مع التصور التالي:

نجمة المساء والفوسفور هما الكوكب نفسه «Hesperus and phosphorus are the same planet». وتوللى «Tully» وشيشرون هما نفس الشخص(**)، ولكن كلمة «Geach» لها الحروف المطبعية نفسها التى لكلمة «Geach»، ومع ذلك فهما لا يرمزان للشىء نفسه. وهيراقليطس يمكنه أن يضع قدمه فى النهر نفسه مرتين، على الرغم من أنه ليس الماء المتدفق نفسه[5]. ففى رأى جيش أنه من غير المشروع أن ننسب التطابق لشيئين دون تحديد المفهوم الذى يزعم أحدهم أنهما متطابقان وفقًا له، ومن غير المشروع أيضًا

(*) جورج أوروِل (1903-50) كاتب وروائى إنجليزى؛ عُرف عنه أنه كان يضمن مقالاته مقاطع لا معنى لها تربك القارئ. المترجم.

(**) الاسم الكامل لشيشرون هو ماركوس تيللوس شيشرون، والذى كان ينادى توللى.. إذن شيشرون وتوللى اسمان لشخص واحد. المترجم.

أن ندور حول هذا المطلب بأن نستخدم لهذا الغرض مفهومًا وهميًا مثل: شىء «thing» وكينونة «Being»، وموضوع «object» أو كيان «Entity». فإذا كان لنا أن نستفيد من وجهة نظر جيش، فإننا نستطيع القول بأنه لا يوجد مفهوم موحد أو مشترك يمكن أن ندخل تحته الفينومينا أو المظهر وأيضًا النومين أو الشىء فى ذاته المطابق له، ما دام النوع الأول من الكيانات دائمًا ما يدخل تحت مفهوم ذى مضمون حدسى، بينما الثانى يستحيل عليه ذلك؛ ومن ثم لا معنى لأن نؤكد أو أن ننفى أن مظهرًا ما هو الكيان المطابق للشىء نفسه فى ذاته.. وتكون بهذا المعنى قضية فصل التفسير السببى عن تفسير التطابق، قضية زائفة.

وبالطبع، فكانط لم يصادق صراحة على أى رأى من هذا النوع. وهو إن فعل، فلابد بالتأكيد أن يعبر عن تحفظه تجاه القول بأن الظاهرات إما أن تكون مطابقة للأشياء فى ذاتها، وإما أنها غير مطابقة. وسيتفادى استخدام أى عبارات تقول بأن المظهر هو «الشىء نفسه حقيقة» كالشىء فى ذاته. لكن بعيدًا عن كل ذلك، يبدو أن كانط لم يكن على وعى بالمرة بأنه تسبب فى مشكلة مستعصية بتوفيقه بين ما يقوله عن الأشياء فى ذاتها باعتبارها هى «أساس» الظاهرات، وبين ما يقوله عن الأشياء «كما تظهر» ثم «كما هى ذاتها».

لقد عالج كانط التطابق بوصفه مفهومًا للانعكاس «Reflection» - أى مفهوم يتضمن مقارنة بين طريقتين فى عرض موضوع ما، حتى لو كانت طرق العرض تتم من خلال ملكات مختلفة (krv-A260-265/B316-327). فقد اعتقد أن الموضوعات عندما تعرض فى الفهم الخالص، فسيكون المعيار المستخدم فى تمييزها هو معيار ليبنتز- أى التطابق بين اللا متمايزات - بينما حينما تعطى لنا من خلال الحواس، فإن مبدأ تمييزها هو مواقعها فى المكان.. هذه النقاط قد توحى لشخص ما من المتعاطفين مع آراء جيش للقول بأنه حتى بالنسبة لكانط، لا يوجد معيار موحد للتطابق أو عدم التطابق يمكن أن يستخدم مع المظاهر ومع الأشياء فى ذاتها المطابقة لها، ما دام -إذا شئنا الدقة- أنه لا التطابق ولا عدم التطابق يمكن أن يقال إنه يسرى عليهما، فالقضية إذن -كما يمكن أن يقال- هى قضية زائفة، لأن شروط تطبيق التطابق أو عدم التطابق لا يمكن الأخذ بها عندما نقارن بين ظاهرات وبين أشياء فى ذاتها. فكل مفهوم سيحمل معه معيارًا مختلفًا للتطابق، ولن يكون هناك معيار مشترك يمكن بمقتضاه إثبات أو نفى التطابق عبر الفجوة

التصورية التى تفصل الظاهرات عن الأشياء فى ذاتها.

غير أنه إذا صح ذلك، ربما يرى الواحد منا أنه بدلاً من الحديث بشكل منطقى عن كلا الطريقتين -تأكيد التطابق وفى الوقت نفسه استخدام علاقات تستلزم عدم التطابق- ربما يحجم كانط عن الحديث عن أى منهما؛ ومع ذلك، لا يبدى كانط أى معارضة من استخدام كلمة «شيء» و«موضوع» بطرق ممنوعة من خلال هذه الوجهة من النظر؛ بل وأيضًا يؤكد وبشكل مباشر تطابق الأشياء فى ذاتها مع الظاهرات: «نحن نفترض التمييز بين أشياء بوصفها موضوعات للمظهر، وبين الأشياء نفسها بوصفها أشياء فى ذاتها...» (krv- Bxxvii). على أى حال، يبدو أنها دعوى للغموض أن نتبنى وجهة نظر جيش غير المقبولة بالمرة عن التطابق -لأننا لا نستطيع أن ننكر أن آراء جيش عن التطابق قاسية يصعب قبولها- فى فهمنا لكانط، فقط لمجرد إنقاذ القراء من مواجهة مأزق تفسيرى صعب(6).

عدا ذلك، هناك عدم اتساق واضح بين معيارى كانط اللذين تقوم عليهما طريقة استخدامه لآرائه عن التطابق للتخلص من القضية. فعلى الرغم من أن الأشياء فى ذاتها لا يمكن أن تحس، فالظاهرات يمكن أن تكون موضوعًا لفكرنا من خلال الفهم الخالص، فقط وببساطة بالتفكير فيها بعد تجريدها من الطرق التى يمكن أن تظهر لنا بها.. وهكذا، فبينما لا يمكن تطبيق معيار الإحساس بالنسبة للتطابق عبر الهوة التى تفصل الفينومينا عن النومين، يمكن تطبيق المعيار العقلى.. وهذه فيما يبدو حقيقة، هى الحالة -إذ شئنا الدقة- التى غالبًا ما يصل إليها كانط بالنسبة لمفهوم النومين أو الشىء فى ذاته، فنحن نبدأ بأشياء حسية معينة (ظاهرات)، ثم بعد ذلك نعرضها وهى معزولة عن إحساسنا بها، فقط من خلال مفاهيم الفهم (krv-A238/B298) إذن فنحن بذلك فى الحقيقة نجردها أيضًا من معيار تطابقها أو اختلافها كـ «ظاهرات»، ولكن معيار التطابق أو الاختلاف الذى يتضمن أشياء فى ذاتها -إذا احتجنا له على الإطلاق- هو معيار ليبنتزى (تماثل أو اختلاف مفهوم ما)؛ فإن جردناها من صفاتها الحسية - أى الخصائص المكانية- الزمانية لموضوع ما كظاهرة - إذن من زاوية معرفتنا التجريبية بها، يجب أن تكون ذاتها هى نفسها، ولا تفهم إلا من خلال المفاهيم الخالصة للفهم. وتكون مختلفة عن أى شىء آخر يقدم لنا على أنه غيرها -أى أن تكون متمايزة مثلاً عن أى ظاهرة مختلفة،

منظورًا إليها فى ذاتها. ولا شك أن الأسقف باركلى سيعترض على ما قمنا به من فعل التجريد.. بمعنى أنه سينكر أن فىٍ وسعنا أن نتصور- دون أن نقع فى تناقض- أن الشىء المحسوس يمكن أن يوجد مجردًا من كونه محسوسًا... وهكذا، يبدو من الواضح أن هذه النقطة لن يتفق عليها كانط وباركلى.

وبالطبع، فإن كانط ينكر أننا نستطيع أن نصل إلى أى معرفة على الإطلاق بموضوع ما «فى ذاته»؛ لأنه لن يكون لدينا أى حدس حسى منه -كما هو فى ذاته. ولكن يبدو أنه يرى أنه من المسموح به تماما، بل ومن الضرورى أن نكون قادرين على التفكير فى الموضوعات الفينومينولوجية المحيطة بنا، ولكن فقط من خلال المفاهيم الخالصة للفهم، ومن ثم كما هى فى ذاتها. فإذا توصلت لمفهوم عن كرسى موجود فى الركن، أولاً بمعرفته تجريبيًا، ثم بعد ذلك بتجريده من الظروف المحيطة بالمعرفة. فى هذه الحالة، أنا أفكر فيه باعتباره موجودًا فى ذاته خارج هذه الظروف.. وهكذا من الواضح أننى أفكر فى الموضوع نفسه، وليس فى موضوعين مختلفين. وسيكون من الواضح أيضًا أننى عندما أفكر فيه بالطريقة الثانية، فإننى أفكر فيه «هو» وليس فى سببه (إذا كان له سبب). وفى إطار هذه الوجهة من النظر، يبدو أن التفسير السببى غير معمول به كلية، بل ولا معنى له أيضًا.

ومع ذلك، فسبب نشأة المشكلة أن كانط يريد الوصول لمفهوم عن شىء يوجد فى ذاته، ولكن بطريقة أخرى. فهو يبدأ من القول بأن معرفتنا التجريبية تنتج عن التأثير الذى يمارسه شىء ما خارجنا على إحساسنا؛ وهذا يقوده للاعتقاد بأنه لا بد أن يكون هناك سبب يعمل على إحساسنا من الخارج، حيث يجعلنا قادرين على حدس الظاهرات، التى نتصورها عندئذ بوصفها نتائج أو مسبَّبات لهذا السبب. بالطبع سيكون مباحًا له أن يعتبر أن هذه هى الحال مع كل حالة من حالات الحدس الحسى عندما يعمل المظهر على إحساسنا من خلال سببية تجريبية خالصة، ولكن الواضح أن كانط وصل إلى المثالية الترانسندنتالية جزئيًا على اعتقاد أنها رؤية منقحة لميتافيزيقا التأثير الفيزيائى بين الجواهر المادية التى اقتبسها من كروسيوس.. وهكذا، ترسب اعتقاد أن الحدس الحسى أحيانًا لا يقدم لنا مظهرًا عندما يؤثر موضوع ما فى حواسنا، بل يقدم لنا شيئًا فى ذاته. وترسب اعتقاد أن المثالية الترانسندنتالية لها حق ادعاء - وعلى نحو غير متسق منطقيًا-

بأن علينا أن نعتبر أنفسنا (كأشياء فى ذاتها) متأثرين ميتافيزيقيا بأشياء فى ذاتها، مثل هذه الميتافيزيقا غير مشروعة بالطبع ترانسنتدنتاليا بمعايير النقد، ولكن كانط للأسف يبدو أحيانًا كأنه يعتقد أن المثالية الترانسندنتالية تفرض ذلك. كثير من اتباعه حتى يومنا هذا أدمنوا – فيما يبدو- هذه النظرية التى صيغت بحروف من تلك النصوص التى تعبر عن هذا الفكر على الرغم من الهراء الواضح الذى تنطوى عليه من الناحية النقدية؛ فقد فهم الشيء فى ذاته على أنه هو هذا السبب الترانسندنتالى الذى يؤثر فى إحساسنا ككل، وفهم المظهر على أنه مجموعة التمثلات الناتجة عن فاعليته فينا.

أما الطريقة الأولى للوصول لمفهوم الشيء فى ذاته، والتى يبدو أن الباعث عليها هو الفكرة الأساسية للمثالية الترانسندنتالية – أعنى تصورها لمعرفتنا باعتبارها مقيدة بشروط الإحساس- فهى تتطلب أن يكون الشيء فى ذاته مطابقًا للمظهر «المتوافق» معه. أما الطريقة الثانية التى يبدو أن الباعث عليها هو الميتافيزيقا الترانسندنتالية التى يحاول كانط التخلى عنها – بنجاح منقوص كما هو واضح- فهى تتطلب أن يكون مختلفًا عن هذا الشيء، حيث يقوم بدور سببه الخارجى أو أساسه؛ لذا فإن الطريقتين يتضمنان تفسيرين مختلفين (كلاهما غير متسق منطقيًا) للعلاقة بين الظاهرات وبين الأشياء فى ذاتها، وقانونين مختلفين تمامًا للنظام الذى يجب أن تؤسسه الثورة الكوبرنيقية فى الفلسفة.

ونحن لا نستطيع الاختيار بين أحد التفسيرين استنادا إلى النصوص، لأنهما- وبوضوح – موجودان فى النصوص، ولكن كانط – وكما هو واضح- يأخذ بالموقف الذى لا يمكن الدفاع عنه صراحة –والذى يصادفه أى منا كثيرًا عند المدافعين عنه الذين وصلوا للنقطة نفسها؛ علاوة على ذلك، فكلتا الطريقتين فى الحديث تتخللان «النقد» بكليته.. ومن ثم، فالمشكلات التى أطرحها ليست نتيجة عدم رضا عن قلة من الصيغ غير الدقيقة.. كذلك، من الواضح أن كلتا الطريقتين فى الحديث موجودتان فى كلتا الطبعتين، الأمر الذى لا نستطيع معه حل القضية بافتراض أن كانط غير رأيه، وتحول بشكل قاطع من أحدهما إلى الآخر. وأنا أسلم بالفعل أن الموقف التأويلى الناتج عن ذلك يمكن حله بشكل أفضل إذا أمكننا أن نجد تفسيرًا واحدًا يوفق بين عرضى كانط المختلفين. لكننا أيضًا سنتخذ موقف المعارضة الشديدة إذا أصر كانط على الأخذ بكلتا

النظريتين المتعارضتين. مع ذلك، ومع كل المعارضة الواجبة، لا بد أن نعترف فى النهاية بأن هذا هو الموقف الذى تواجهنا به النصوص، وبأنه لا توجد طريقة سهلة للخروج منه؛ حيث إن هناك بواعث معقولة للأخذ بكلا التفسيرين المتعارضين، أوردها كانط فى النصوص، إذن هناك على الأقل سبب للاعتقاد بأن تناقض كانط ليس نتيجة لعدم دقة فى الصياغة. وفى اعتقادى، أن أفضل تفسير لهذا هو أن كانط فى المثالية الترانسندنتالية كان يقدم طريقة جذرية جديدة للتفكير فى معرفتنا وعلاقتها بموضوعاتها. وأن ما نراه الآن من تناقضات فى موقفه، والتى تبدو واضحة تمامًا لنا الآن، وبعد قرنين من محاولة فهم هذه الطريقة الجديدة فى التفكير نقول إن هذه التناقضات لم تكن واضحة بالنسبة له.

ومع ذلك، إذا كان لنا أن نفهم المثالية الترانسندنتالية، كنظرية معقولة ومتسقة، فليس لنا مطلقًا أن نأخذ بالطريقتين معًا، ولكن علينا أن نختار. وكما أشرت بالفعل فى الفقرة الأخيرة، أعتقد أنه يجب علينا أن نختار تفسير التطابق وأن نرفض التفسير السببى، لأن تفسير التطابق فى ذاته يمثل نظرية فلسفية أكثر معقولية وقبولاً، وأقل إثارة للمشكلات، ولأنها أيضًا تقوم بوظيفة جيدة فى توضيح والدفاع عن المزاعم الرئيسية التى من أجلها أراد كانط أن يكون مثاليًا ترانسندنتاليًا فى المقام الأول.

ميزات تفسير التطابق:

قراء كتاب «النقد» الذين فهموا مثالية كانط الترانسندنتالية على أنها اختلاف طفيف فحسب عن مثالية باركلى، فهموا كانط على الأرجح من خلال التفسير السببى.. ومع ذلك، فهذا التفسير لا يزال يجعل موقف كانط مختلفًا تمامًا عن موقف باركلى، ما دام سبب أفكارنا الحسية عند باركلى هو الله، وليس عالم الأشياء فى ذاتها. ولكن الأشياء المحسوسة العادية عندهما كلاهما - أى باركلى وكانط- (فى التفسير السببى) هى مجرد كيانات عقلية لا وجود لها على الإطلاق فى ذاتها. بالنسبة للحس المشترك، فإن كلا الموقفين يجردان العالم المادى من واقعيته وماديته، فالأحجار لا تقع على الأرض، بل أفكارنا عنها فحسب (بل حتى القدم التى نركل بها هذه الفكرة، هى مجرد فكرة). وعلى العكس من ذلك، يقول كانط فى تفسير التطابق إن هناك عالمًا من الأشياء التى توجد فى ذاتها، وأن هذه الأشياء نفسها هى موضوعات معرفتنا.. إنها الجواهر المادية التى نتفاعل معها فى حياتنا اليومية والتى ندرسها فى العلوم الطبيعية.. إنها أشياء حقيقية

وتوجد فى ذاتها بشكل مستقل عن معرفتنا بها، ولكن معرفتنا بها مقيدة من نواحٍ مهمة، بالطريقة التى نعرفها بها.. ومن ثم، فهناك سبب للإشارة إلى هذه الموضوعات بطريقة مختلفة (كظاهرات) عندما يكون هناك سبب لتوجيه الانتباه لهذه القيود (كما نفعل عندما نقوم بنقد العقل الخالص). مثل هذا الموقف من الناحية الميتافيزيقية هو أقرب لواقعية الحس المشترك، منه إلى مثالية باركلى.. ومع ذلك، لا يزال من الناحية الأبستمولوجية مختلفا تمامًا عن واقعية الحس المشترك من خلال القيود المحددة التى يفرضها على معرفتنا. والسبب فى ذلك أنه يقول: إننا نعرف هذه الأشياء الواقعية المادية، ولكن فقط كما تظهر فى المكان والزمان اللذين هما ليسا موضوعين فى ذاتيهما، بل هما فقط صور لحساسيتنا. ولا تزال أيضًا عند كانط مبرراته فى أن يسمى نظريته بأنها صورة من صور «المثالية» و«الترانسندنتالية» و«الصورية» أو المثالية «النقدية»، ولكن ذلك ينبغى ألاَّ يذكرنا بمثالية باركلى على الإطلاق.

فكانط لا يعتبر موضوعية المعرفة وظيفة للوجـود المستقل للموضوعـات، بل للصحة العامة للمفاهيم والقوانين التى تحكمها. هذا يشبه فى التفسير السببى صورة من صور الفينومينالية (المماثلة للمثالية الباركلية) التى تحاول اختزال الأشياء الواقعية (الموضوعات المادية) إلى نماذج للإحساس، أو تحاول تحليل القضايا الخاصة بالموضوعات منطقيًا إلى قضايا عن إحساسات عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل المفترض. كانط يعتقد فعلاً أن إمكانية الخبرة تفرض قيودًا على ما يمكن أن تكون عليه محتويات تمثلاتنا الحسية، ولكن هذا التفسير يتطلب ألا تكون تلك القيود مفصلة بشكل مباشر بلغة التمثلات الحسية نفسها؛ بل بلغة الطبيعة، وبلغة تكوين يحكمه قانون لعالم من الموضوعات القابلة للمعرفة التى تعطينا هذه التمثلات مدخلاً لها. هذا واضح بشكل خاص فى دحض المثالية التى تقول إنه حتى النظام الزمنى لتمثلاتنا الذاتية، يتوقف معناه على نسبتها إلى عالم من الموضوعات المادية، أى الجواهر المادية التى تكون مختلفة عن تمثلاتنا الذاتية. وهذا يعنى بالنسبة لواقعية الحس المشترك أن «الوجود المستقل للذات» هو جزء ضرورى من مفهوم الموضوعية، حتى لو كان بالنسبة لكانط سمة ثانوية للموضوعية، أكثر منه الفكرة الأساسية. فتفسير التطابق للمثالية الترانسندنتالية وضع هذا الجانب المهم من موقف كانط فى المقدمة، بينما يميل التفسير السببى إلى إنكاره أو إخفائه.

مشكلات التفسير السببى:

فى التفسير السببى، يمكننا أن نتبين بسهولة أن وجود الأشياء فى ذاتها يمثل إشكالية، أو حتى ادعاءً ميتافيزيقيًا متطرفًا -كما هو فى الحقيقة بالنسبة لفيلسوف مثالى مثل باركلى. أو ربما يتعجب أحدهم (كما فعل شوبنهور) - ذلك إذا كانت فكرة الشىء فى ذاتها معترفًا بها مبدئيًا - ما إذا كان هناك أى معنى لافتراض وجود أى شىء أكثر مما هو ماثل أمامنا. عندئذ، على المدافعين عن التفسير السببى أن يختاروا بين إمكانية أن تدفعنا المثالية الترانسندنتالية دفعًا للأخذ بنوع من الواحدية الميتافيزيقية (مما يذكرنا بإسبينوزا)، أو بين البحث عن طريقة ما لتبرير الفرضية التى تقوم عليها الميتافيزيقا الترانسندنتالية، وهى أن هناك كثرة من الأشياء فى ذاتها (مما يذكرنا بليبنتز). والآن، كيف يمكن أن يتم هذا الاختيار دون الوقوع فيما يسميه كانط بالتعصب أو التحيز «Schwarmerei»، ذلك هو الشىء الذى لم يخبرنا به أبدًا المدافعون عن التفسير السببى.

أما فى تفسير التطابق، فدائمًا ما تعرف وتميز «الأشياء» أولاً على أنها ظاهرات - أى موضوعات واقعية مادية قابلة للمعرفة، لها وجود مستقل عن تمثلاتنا الذاتية. وفى دحض المثالية -سيان كانت إشكالية أو دوجماطيقية- خاصة فى الطبعة الثانية من «النقد»، يثبت كانط أيضًا أن مثل هذا الموضوع يجب أن يكون مختلفًا عن أى تمثل من تمثلاتى (krv-bxxxix). وكل موضوع من هذه الموضوعات له وجود فى ذاته، لأنه يمكن أن يكون له اعتباره بعيدًا عن علاقته بملكاتنا المعرفية التى تجعله مظهرًا، بل حتى المفهوم الحقيقى للمظهر يتضمن أيضًا أن له وجودًا فى ذاته، أو كما جاء على لسان كانط فى مقدمة الطبعة الثانية، إننا إذا أنكرنا على أنفسنا القدرة على التفكير فى الأشياء كما هى ذاتها «فسينتج عن ذلك قضية منافية للعقل، وهى أن هناك مظهرًا دون أى شىء يظهر» (krv-Bxxvii).

وقد وجه ف.هـ.جاكوبى «F.H Jacobi» اتهامه المشهور للمثالية الترانسندنتالية الكانطية؛ بأنها متناقضة لأنها تؤكد أن المقولات - خاصة مقولة السببية- قابلة للتطبيق، ولكن فقط على الظاهرات. مع ذلك، فكانط فى نظريته عن الشىء فى ذاته يطبق هذه المقولة، ليس على الظاهرات، بل على الموضوعات الترانسندنتالية التى تسببت فيها.[7]

ولكن يجب أن يكون واضحًا أن هذا النقد -كان مفحمًا أم لا- الذى يمكن أن يطبق على المثالية الترانسندنتالية، يسرى فقط على التفسير السببى، ولا يمكن تفصيله على تفسير التطابق، لأنه لا يقول إن الأشياء فى ذاتها هى المتسببة فى الظاهرات. أحيانًا ما يقال إن كانط لديه مشكلة مماثلة تتعلق بتفسير التطابق، لأنه يجب عليه أن يطبق «التطابق» على علاقة الظاهرات بالأشياء فى ذاتها، ولكن هذا الاعتراض فشل فى أن يفهم أن هناك اختلافًا جوهريًا بين مقولة ما (كمقولة السببية) وبين ما يسميه كانط «مفهوم الانعكاس» (مثل التطابق) (kvr-A260-262/B316-318) الأول، يطبق مباشرة على الموضوعات. أما الثانى فهو بدلاً من ذلك يشير فقط إلى علاقة قوانا المعرفية بها. نحن نسمى شيئًا ما مظهرا بقدر ما نستطيع أن نحدسه، ومن ثم يعرف من خلال فهمنا، ولكننا نستطيع أن «نفكر» فى الشيء نفسه، فى الوقت الذى نجرده فيه من العلاقة بملكاتنا التى جعلت منه موضوعا يمكن معرفته. فنحن لا نستخدم مفهوم «التطابق» من أجل ربط موضوعين (مختلفين) (كما نربطهما بعلاقة سببية)، بل فقط لنقارن بالانعكاس بين طريقتين فى نظرتنا لموضوع ما، وعندما نضعه فى اعتبارنا، فإن هذا الموضوع يقدم أولاً كمظهر، مثل موضوع مادى فى المكان والزمان. فإذا جرد من علاقته بحدسنا الحسى، حينئذ سننظر إليه بشكل مختلف من خلال الفهم الخالص باعتباره قد أصبح مستقلاً عن قدرتنا على الإحساس به. ولا يتضمن استخدام مفهوم الانعكاس بهذه الطريقة انتهاكًا لأى قيود نقدية.

وأخيرًا، هناك مشكلة حاسمة تواجه التفسير السببى عندما يطبق علىَّ أنا نفسى «Myself»؛ فنظرية كانط المشهورة القائلة بأن كونى حرًا بوصفى كائنًا نوميناليًا، يجب أن يفهم على أن الكائن الحر يختلف عن (وسبب فى) الأنا التجريبية التى هى الذات الوحيدة التى لدى عنها معرفة تجريبية، لذلك توقف بعض المدافعين عن التفسير السببى ممن أوتوا ما يكفى من الذكاء لفهم هذا، نقول توقفوا عن مساندة هذا التفسير فى حالة تطبيقه على الذات[8] «Self»، أما بعض آخر فأضاف مزيدًا من التعقيد الميتافيزيقى للتعقيد الميتافيزيقى الأصلى، قائلاً: إننا يجب أن نعتبر الذات شيئًا مزدوجًا «Duplex»، أى كيان ذى جزءين. أحدهما وهو الكيان النومينالى، هو السبب غير القابل للمعرفة للذات الأخرى، غير أن هؤلاء لم يفسروا لنا كيف يمكن لهذين الكيانين المختلفين أن

يشتركا فى علاقة سبب بمسبب، وكيف يمكننا أن نتصور اشتراكهما فى علاقة الكل - بالجزء، وكيف يتسنى لهما بعد ذلك أن يعودا ذاتًا واحدة، إلا إذا تخيلنا أن كيانين آخرين مختلفين ارتبطا بعلاقة سبب بمسبب، ثم عادا بعد ذلك ليكونا كيانًا واحدًا، أو أن فى استطاعتهما أن يقدما حججًا على هذه النقطة على الإطلاق إلا إذا كان فى نيتهما نسف القيود التى فرضتها الفلسفة النقدية التى تحرم علينا أى معرفة بالحقيقة الترانسندنتالية.

مشكلات المثالية الترانسندنتالية فى مواجهة تفسير التطابق:

عندما طرحت الحجج الفلسفية السابقة لصالح تفسير التطابق، لم أكن أعنى أن موقف المثالية الترانسندنتالية من تفسير التطابق يخلو تمامًا من المشكلات، ولكننى أعتقد أن المشكلات مع النظرية الخاصة بهذا التفسير هى ببساطة المشكلات الحقيقية -ربما ليست غير القابلة للحل- التى تصاحب المثالية الترانسندنتالية ذاتها، ومع نظريات كانط الأخرى التى تؤدى بالضبط إلى المثالية الترانسندنتالية؛ ولذلك فهى مشكلات تخص المثالية الترانسندنتالية، وليست مشكلات تخص تفسير التطابق.

وقد يكون هناك اعتقاد مثلاً، بأن هناك مشكلة تواجه تفسير التطابق تكمن فى القول بأن الظاهرات لا بد بالضرورة أن تكون مكانية - زمانية، علاوة على ما هو مفترض بأن لها وجودًا فى ذاتها، مع أن المكان والزمان كصور للحساسية، من غير المفترض أن يكونا أى شىء فى ذاته، ولكن ذلك لا شىء سوى أنه نتيجة لموقف كانط بأن المكان والزمان - بخلاف الأشياء التى تظهر فيهما - ليسا موضوعات؛ بل هما على العكس من ذلك نماذج لمدخل أو وسيلة أبستمولوجية لهذه الموضوعات بالنسبة لكائنات مثلنا ممن يكمن المحتوى الحدسى لمعرفتهم فى كونهم متأثرين حسيًا بالموضوعات. لذلك فالقول بأن المكان والزمان لا يوجدان فى ذاتهما، ولكن ما يوجد فى ذاته هو الموضوعات المكانية - الزمانية، هو فى موضع القلب من مثالية كانط الترانسندنتالية.

وللمثالية الترانسندنتالية بعض الإلزامات الأبستمولوجية المميزة التى تحتاج أن تفصل بوضوح. وتفسير التطابق يجعل مهمتنا فى التوضيح أبسط؛ فإذا شئنا أن نحتفظ بالفرق بين الظاهرات وبين الأشياء فى ذاتها، فيجب أن يكون من المقبول عقلاً الزعم، ليس فحسب أننا يمكننا أن نكون على وعى بملكاتنا المعرفية كما هى مقيدة، بل وإننا أيضًا قادرون على التفكير فى موضوعات ننكر قدرتنا على معرفتها، ولكن هيجل

تشككك فيهما كلاهما على أساس أن كل تفكير هو بالفعل نوع من المعرفة، ووضع قيد على معرفتنا هو بالفعل تفكير -ومن ثم معرفة- فيما يكمن وراء القيد.

أما التحدى الأكثر خطورة -فى رأيى - لمثالية كانط الترانسندنتالية، فينشأ من إمكانية أننا قد نعترف بأن معرفتنا مقيدة، ولكننا عاجزون عن تعيين حدود القيود بدقة (فى حين يرى كانط أننا نستطيع ذلك بمعرفة حدود الحساسية). بدون هذا التعيين الدقيق، سيستحيل تقديم معنى محدد لفكرة ما إذا كان موضوع من موضوعات المعرفة قد دخل فى إطار هذه الحدود، أو وقع خارجها؛ وفى هذه الحالة، لن يكون هناك معنى محدد للتمييز بين الأشياء -كما تظهر- وبينها -كما هى فى ذاتها، فالتمييز بين شىء ما على «أننا نستطيع أن نعرفه» وبينه على «أنه يتجاوز حدود معرفتنا» لن يعطينا حينئذ مفاهيم محددة عما هو صادق بالنسبة للشيء الذى نتكلم عنه أو نشير إليه فى كل حالة.

وهكذا، فالمثالية الترانسندنتالية فى موقفها من تفسير التطابق تتضمن فرضية فلسفية جوهرية، ربما تكون مثيرة للجدال بشكل كبير.. ومع ذلك، فهذه الفرضية المثيرة للجدال هى ببساطة الفكرة الرئيسية للمثالية الترانسندنتالية ذاتها- أى فكرة أننا نستطيع أن نعين بدقة مصادر وحدود معرفتنا. على هذا الأساس نستطيع أن نعين، ليس فحسب ما هى المعرفة الأولية التركيبية التى يمكن أن تكون لدينا، بل وكذلك الأسئلة الميتافيزيقية عن الأشياء التى يستحيل أن نأمل فى إجابة عنها، فإذا كان كانط قد أخطأ فى هذا، فستكون الفلسفة الترانسندنتالية نفسها مستحيلة. وليس علينا حينئذ أن نتوقع، وألَّا نحتاج لتوضيح المثالية الترانسندنتالية عقليًا.. ومع ذلك، ففى التفسير السببى، كنا ما زلنا قادرين على عرض المثالية الترانسندنتالية بوضوح تام، حتى لو لم نستطع أن نميز بوضوح بين ما يمكننا أن نعرفه وبين ما لا نستطيع، ما دمنا ما زلنا نؤكد أن هناك سببًا ترانسندنتاليًا للموضوعات التى تقع فى خبرتنا. بعبارة أخرى، فإنه فى تفسير التطابق وليس فى التفسير السببى، نجد أن معقولية المثالية الترانسندنتالية تقف صامدة، وتتفق مع تلك النظريات الأبستمولوجية التى تحرك المثالية الترانسندنتالية؛ وربما كان ذلك لأن أقوى الحجج على الإطلاق جاءت لصالح تفسير التطابق وضد التفسير السببى.

إن التفسير السببى لا يمكن الدفاع عنه فلسفيًا؛ لأنه يعرض المثالية الترانسندنتالية بشكل خاطئ، كنظرية ميتافيزيقية غير مسبوقة ومتطرفة تخاصم الحس المشترك- تمامًا

كمثالية باركلى عن مركزية الله، أو ميتافيزيقا ليبنتز الشعرية عن المونادات التى لا نوافذ لها. على العكس من ذلك، يساعدنا تفسير التطابق فى التعرف على الطبيعة الحقيقية للمثالية الترانسندنتالية بعرضها ميتافيزيقيا كشكل من أشكال الواقعية العادية.. تفسير يتماشى مع الفرضية الأبستمولوجية المميزة التى تقول إن معرفتنا تخضع لقيود يمكن تعيينها بدقة تكفى لتمييز طريقتين مختلفتين جوهريًا يمكن أن نفهم أو نشير بهما إلى موضوعات معرفتنا - كما تدخل فى الحدود التى تفرضها ملكاتنا (والذى بناء عليه يمكن أن تكون معروفة لنا) وبمعزل عن علاقتها بملكاتنا المعرفية (ومن ثم، كما هى «فى ذاتها»).

والتمييز نفسه سينتهى أيضًا إلى منظومة من القيود الصعبة على معرفتنا بطريقة أخرى- أى سينتهى - كما يعتقد كانط- بأن نجد أنفسنا مسوقين لتشكيل مفاهيم معينة (أعنى أفكار العقل)، لا يمكن أن تقدم لنا موضوعاتها (إن وجدت) فى أى حدس حسى. ويرى كانط أنه من المهم جدًا أن نفهم من أين تأتى هذه المفاهيم، وأن نعترف بأن محاولاتنا للحصول على معرفة موضوعاتها من خلال الحجج الأولية، هى محاولات مقدر لها الفشل إلى الأبد.. تلك الأهداف التى تم تنفيذها فى الديالكتيك الترانسندنتالى، تكوّن «نقده» للعقل الخالص بكل ما فى الكلمة من معنى.

٢ - أفكار العقل:

الميتافيزيقا الترانسندنتالية:

الميتافيزيقا كما عرفها كانط على طريقة ليبنتز - وولف، تتكون من ثلاثة علوم هى: السيكولوجيا العقلية، والكسمولوجيا العقلية، ثم الثيولوجيا العقلية. هذه العلوم تزعم أنها تمتلك بعض المعرفة الأولية عن النفس والعالم والله، وهى تزعم على الأخص بأنها قادرة على البرهنة على ثلاث قضايا مهمة تتعلق بالدين الأخلاقى، وهى لا مادية النفس الإنسانية وخلودها الطبيعى، وحرية الإرادة، ووجود الله الكائن الأسمى. كانط يعتبر العلوم العقلية الثلاثة علومًا زائفة تدعى المعرفة بأمور تتجاوز قدرات الإنسان المعرفية، غير أن موقفه من الميتافيزيقا العقلية كان يتسم بالتعقيد؛ فقد اعتقد أن الأسئلة التى تسألها هذه العلوم هى أسئلة لا بد للكائنات الإنسانية العاقلة أن تسألها، واعتقد أيضًا أن القضايا الميتافيزيقية التى أرادت الدفاع عنها تمثل اهتمامات إنسانية حقيقية

من منطلق أخلاقى، يضاف إلى ذلك، أنه اعتقد أيضًا أن الحجج التى يستخدمها الميتافيزيقيون لا بد حتمًا أن تكون مغرية لنا، حتى لو بدت لنا قوتها العقلية فى النهاية قوة وهمية، لذلك كان نقده للميتافيزيقا العقلية فى ديالكتيك العقل الخالص أكبر بكثير من مجرد رفض هذه الحجج، ثم هى بعد ذلك نظرية عن طبيعة وكفاءة العقل البشرى، وعن السبب الذى يجعل العقل الإنسانى -وهو ما عبر عنه فى بداية مقدمة كتابه فى «النقد»- «مثقل بأسئلة لا يستطيع التخلص منها، حيث إنها أعطيت له كمشكلات تتعلق بطبيعة العقل نفسه، وإن كان لا يملك الإجابة عنها، ما دامت تتجاوز كل إمكانات العقل الإنسانى» (krv-Avii).

مهمة العقل:

إن القول بأننا نملك مفاهيم عن نفس لا مادية، وإرادة حرة، وذات إلهية يتطلب بعض التفسير، ما دامت هذه التصورات لم تصل إلينا عن طريق الخبرة؛ بل ويستحيل علينا فى الحقيقة أن يكون لدينا أى خبرة يكفى لتبريرها، لذلك، كانت المهمة الأولى التى أخذها كانط على عاتقه هى أن يفهم من أين حصلنا على هذه المفاهيم، أو الأفكار «Ideas» - كما يسميها - مع تلميح مدروس لأحد مصطلحات أفلاطون عن الصور «Forms» الفائقة للحس؛ هذا التفسير يعتمد على مفهوم كانط عن ملكتنا فى «العقل» ذاته، من حيث مهامها، ومن حيث الطريقة التى تنفذ بها هذه المهام.

وبمنطق العصر الذى عاشه كانط، كانت النظرة إلى «العقل» أنه ملكة لاستخلاص النتائج، ومن ثم متممًا للعلوم عن طريق الأقيسة. أما كانط، فقد اعتبر العقل «أعلى» أو أوسع الملكات الإنسانية شمولاً- أى الملكة التى من خلالها نوجه كل ملكاتنا (بما فى ذلك العقل نفسه)، وهو السبب فى أن توجيه النقد لاكتشاف حدود العقل، يجب أن يتم أيضًا عن طريق العقل ذاته؛ فالعقل يوجه الفعاليات باعتباره ملكة «المبادئ» - أى الملكة التى تقدم القوانين والقواعد التى ينبغى أن تحكم كلا من السلوك العملى والتساؤلات النظرية.

ومهمة العقل من حيث استخدامه النظرى هى تنظيم معرفتنا؛ ومن ثم يزيد من معقولية العالم الذى نعرفه. فقد رأينا أن أنواعًا معينة من المعقولية موجودة ضمنيًا فى نظام من الجواهر المادية المحكوم سببيًا فى المكان والزمان، ومطلوبة كى تكون أى خبرة ممكنة

على الإطلاق.. ولكن فيما عدا ذلك، هناك أنواع عدة من المعقولية المحتملة التى قد توجد أو لا توجد فى العالم، أو ربما توجد فيه، ولكن فقط بدرجة معينة. هذه الأنواع تتضمن المعقولية التصنيفية للأنواع الطبيعية، والمعقولية الغائية للكائنات الحية، بالإضافة إلى المعقولية التى بلغت حد الكمال الممكن كما تتجلى فى النظام المكانى - الزمانى السببى، وغيره من النظم التى تكوّن الطبيعة التجريبية. ويفهم كانط المهمة النظرية للعقل على أنها تصور أنواع النظام المحتمل التى نبحث عنها، وتوجيه تساؤلاتنا عنها.

ويرى كانط أن «أفكار العقل» التى هى مفاهيم أولية، لا يمكن - بخلاف المقولات- تمثيلها فى أى خبرة ممكنة تتولد عن طريق العقل ذاته فى مجرى تصوره لغاياتها النظرية. وتنشأ الأفكار حينما يحاول العقل التفكير فى كمالها، أو الشروط غير المشروطة لما يمكن أن يعطى فى الخبرة فحسب تحت شروط معينة. مثال ذلك، إن كل تغيير فى حالة أى جوهر مادى فى العالم يحدث من خلال قانون سببى للحالة السابقة للجوهر المادى؛ وهذا بدوره تتسبب فيه حالة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وعند التفكير فى أى سلسلة سببية ارتدادية من هذا النوع، يبحث عقلنا عن الكمال غير المشروط فى السلسلة، والذى يمكن أن يوجد فحسب فى حالة ما من الجوهر المادى تبدأ بذاتها ومن ذاتها ولا تتطلب أى سبب غيرها، وهذا - وفقًا لكانط- يزودنا بفكرة السبب الحر أو التلقائى «Free Cause».. هذه تمثل «فكرة» لأنها مفهوم تولد أوليًا عن طريق العقل الذى لا يطابقه أى شيء معطى فى العالم المحسوس، ولا يتسنى ذلك ولا حتى يمكن. وبالمثل - فيما يرى كانط- يقوم العقل بتوليد فكرة الله، أو الكائن الأسمى الحقيقى أو الأسمى الكامل، عندما يحاول أن يفكر فى المجموع الكلى غير المشروط لكل الصفات الإيجابية التى يمكن أن توجد فى كل الأشياء.. إنها الفكرة التى تمدنا بالشروط المادية للإمكانية الباطنية لكل الأشياء الممكنة، ما دام أى شيء ممكن هو ببساطة تأليف محدود من الكمالات الموجودة فى فكرتنا عن هذا الكائن الأسمى.

وينظر كانط إلى أفكار العقل من ناحيتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما من الناحية السلبية، فهى تقود إلى «ديالكتيك» أو «منطق الوهم»، بسبب ميل العقل الإنسانى للانتقال من حالتها كتمثلات إلى اعتبارها موضوعات تبدو كأنها تتمثل. والأسس الإجبارية التى تفرض علينا تشكيل الأفكار، تتخذ دليلاً على وجود موضوعاتها.

والخصائص التى ننسبها للأفكار بناء على أصلها فى العقل، تتخذ كمعارف لهذه الموضوعات. وسنتناول الأشكال التى يتخذها الديالكتيك فى الفصل المقبل. أما بقية هذا الفصل، فسيتعلق بالأصل العقلى للأفكار، وأيضًا بوظيفتها الإيجابية كمرشدات وموجهات للتساؤل. ومن السهل أن نتغاضى عن الموضوع الأخير، أو نعتبره غير مهم بالمقارنة لنقد كانط لديالكتيك العقل. وكلى أمل فى أن أصحح ميلنا لفعل ذلك عن طريق معالجة الوظيفة الإيجابية للأفكار أولاً (بالمخالفة للنظام الذى ناقشه به كانط فى «النقد». وأنا أعترف بذلك).

أصل أفكار العقل:

أسس كانط مناقشته لكل من أفكار العقل وكذلك الديالكتيك المتولد عنها فى نفس القسمة الثلاثية للسيكولوجيا والكسمولوجيا واللاهوت العقلى التى وجدها فى ميتافيزيقا وولف؛ ولكنه التمس مبادئ هذا النظام، ليس فى التاريخ المحتمل للفلسفة، بل فى الأشكال المنطقية التى تكوّن فعالية العقل ذاته – وبالتحديد فى الأشكال الثلاثة للقياس (وهى الأقيسة الحملية والشرطية والمنفصلة).

وتنشأ نظرية النفس من محاولة العودة بتفكيرنا إلى الوراء عبر سلسلة الأقيسة الحملية إلى افتراضها المسبق غير المشروط. أعنى تصور شىء يستحيل أن يكون محمولاً لأى شىء آخر.. بل فقط موضوع.. تلك هى «الأنا» أو الذات التى يجب أن تكون كل الأفكار جزءًا لا يتجزأ منها، والتى ضرورتها – باعتبارها موضوعها- هى التى تمد كل خبرة بوحدتها النهائية. والنظرية العقلية تواصل ارتداديًا بشكل مطرد استخدام العلاقات الضرورية للشرط والمشروط التى وجدناها فى العالم – وهى علاقات المكان والزمان وعلاقات الكل والجزء، وعلاقات السبب والمسبب بالنسب للحوادث، وعلاقة ما يتأسس بالوجود المؤسِّس بالنسبة للأشياء. هذه الاستدلالات تؤدى إلى أفكار عن الحادثة الأولى فى الزمن، والحد الأقصى والغاية والمنتهى للعالم فى المكان، والذاتى التلقائى أو السبب الذى لا سبب له للحوادث، والذى بالضرورة لا بد أن يكون كائنًا موجودًا. وأخيرًا تنشأ النظرية العقلية لله من الاعتقاد بأن كل شىء مفرد ممكن، يتميز عن أى شىء آخر عن طريق ذلك المؤلف الدقيق من صفات الإيجاب والنفى التى تكوّنه، والذى يمكن تقديمه بفصل كل الصفات الإيجابية، واستبعاد كل ما ليست له صلة به.

والافتراض المسبق لهذا القياس الشرطى الانفصالى هو مفهوم لمجموع كلى واحد لكل الحقائق الإيجابية اليقينية التى تقودنا إلى تصور لكائن ممكن حائز عليها جميعها ولا يفتقر لشىء غيره -الكائن الذى يمثل الحقيقة القصوى- أو الله.

والآن، وبعد أن أصبحنا لا نعوّل على المنطق المدرسى الصورى المتأخر فى أيام كانط، على أن يقدم لنا تفسيرًا حاسمًا ودقيقًا لأفعال العقل بشكل عام، لم يعد من الصعب رفض تأسيس كانط للديالكتيك بوصفه متكلفًا ومصطنعًا؛ ولكن كى نفهم تصور كانط عن مشروعه، من المهم ألا نتسرع فى رفضه قبل التعرف على الرهان الفلسفى المتضمن فى عرض الأشياء على هذا النحو. لقد كان هدف كانط الأساسى فى «نقد العقل الخالص» هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم. وكان أقرب نموذج لهذا العلم هو المنطق المدرسى الذى اعتقد أنه حقق الحالة المحكمة والدقيقة لجسم المعرفة بتقييد طموحاتها، وتنظيم ما قدمه من حقائق لا تقبل الجدال من خلال التقييد الذاتى (krv-Bviii-ix). وكان الهدف الذى سعى إليه كانط فى التحليل الترانسندنتالى هو تقديم وتبرير أساسيات النسق المقيد والدقيق للمعرفة التركيبية الأولية فى الطبيعة، والذى يفترضه أى علم تجريبى ممكن للطبيعة. وبالمثل، كان غرضه من الديالكتيك الترانسندنتالى هو تقديم المشكلات المستعصية للعقل كنسق مغلق ومقيد، جنبًا إلى جنب مع الحل النقدى لتلك المشكلات على النحو الذى ينهيها تمامًا (على الأقل كمحاولات فى المعرفة النظرية للحقيقة). «وفى هذه المهمة، جعلت الشمول بمعناه الواسع هو هدفى الرئيسى فى هذا الأمر، وكان لى من الشجاعة لأن أقول إنه لا يمكن أن توجد مشكلة ميتافيزيقية واحدة، لم تجد لها حلاً هنا، أو على الأقل بسبيلها إلى الحل عندما يتوافر المفتاح الخاص بها» (krv-Axiii). وبالنسبة لكانط، فإن الاستخدام «المعمارى» لقائمة المقولات وأشكال القياس لتوليد وتنظيم المادة الخاصة بالتحليل والديالكتيك، ضرورى لحماية كمال وتمام ودقة الميتافيزيقا كعلم مغلق وكامل.

الاستخدام التنظيمى للأفكار:

الأفكار عند كانط، يجب أن تلعب دورًا رئيسيًا فى تنظيم المعرفة التجريبية. ويعتبر كانط العلم التجريبى ممكنًا فقط فى مقابل خلفية منظمة للمعرفة تمكننا من استنباط أسئلة، تعطينا النتائج التجريبية إجابات عنها. فنحن كى نتعلم من الطبيعة – فيما يقول–

علينا أن نقترب منها «ليس كتلميذ يتلقى الدرس الذى يلقى عليه مهما يكن ذلك الذى يريد أن يقوله المعلم، بل كالقاضى الذى يجبر الشهود على الإجابة عن الأسئلة التى يطرحها عليهم» (Krv-Bxiii). وبشكل أعم، يؤمن كانط بأن العلم التجريبى يختلف عن التخبط العشوائى، وتجميع الحقائق بطريق المصادفة كيفما اتفق، فى أنه يتم وفق خطة عقلية منظمة. والأهداف الرئيسية للعلم، وكذلك بنيته وتركيبه يجب أن تحدد «أوليًا» من خلال أهداف العقل فى التساؤل. وأفكار العقل من هذه الناحية تعتبر أساسية فى تقرير هذه الأهداف.

وتلعب الأفكار أدوارًا «تنظيمية» متنوعة فى التساؤل، وحيث إنه يتم الوصول إليها عبر سلسلة ارتدادية من الاستدلالات القياسية- أى مما هو مشروط إلى شرطه النهائى (أو اللا مشروط)، فإن هذه العملية التى تنشأ عن طريقها، هى بالفعل واحدة من العمليات التى يبحث التساؤل من خلالها عن كلّ مكتمل من المعارف.. وهكذا، فالفكرة تمثل ذلك الكل، وتظهر بسبب طموح العقل فى أن يعرف كل ما بداخلها.. وهكذا، فسلسلة الحوادث الماضية فى الزمن التى من خلالها تظهر فكرة بداية العالم، تعادل الطموح اللا نهائى لمعرفة أكبر قدر من ممكن من الحوادث. وارتداد الأسباب إلى الوراء الذى من خلاله تظهر فكرة السبب الأول أو الحر، يمثل الطموح للحصول على تفسير كامل وغير مشروط لأى حادثة. وفكرة وجود تحديد كامل لكل التحديدات أو المحمولات لجوهر فرد، نتوصل عن طريقها لفكرة كائن سامى حقيقى، أو الله، تحدد لنا المهمة اللانهائية للشروع فى معرفة كل التحديدات الخاصة بأى موضوع تجريبى اطلعنا عليه (krv- A670-680/B698-708).

وبالإضافة إلى الكمال، فإن الفكرة تتضمن الطموح لوجود وحدة داخل معارفنا. هذا الطموح - كما عرضه كانط- يتخذ أشكالاً عدة؛ فهو يقودنا للبحث عن أصغر عدد من العناصر أو القوى الموجودة فى الطبيعة، ثم نسعى لتقليل قوى العقل قدر الإمكان إلى قوة رئيسية واحدة (krv- A645-649/B673-677). وهذا يقودنا للبحث عن تصنيف فى الطبيعة، تصنف بمقتضاه الأنواع تحت أجناس، والأجناس تحت عائلات أعلى منها... وهكذا حيث يعاد تقسيم كل الأنواع مرة أخرى بتحديد الصفات المميزة لكل منها، نزولاً إلى الخصائص التى تميز الأفراد.. وهذا يؤدى إلى ما يسميه كانط بقوانين

«التجانس» و«التخصيص» و«الاتصال» فى تصنيفنا التجريبى للأفراد تحت أنواع طبيعية (krv- A651-668/B679-696). أما القانون الأول فيقول إنه بالنسبة للأنواع المختلفة، هناك دائمًا تماثل فى النوع تحت جنس أعلى. والثانى يقول إن ما هو مختلف بين أعضاء نوع ما، يدخل تحت نوع فرعى أدنى. والثالث يقول إن هناك دائمًا ترتيبًا منظمًا للأنواع، الأعلى والأدنى، لأنها جميعها إجمالاً تنحدر من جنس أعلى. ويرى كانط أن هذه القوانين ترتبط بشكل وثيق بمبادئ توجيهية مألوفة مثل القول المدرسى المأثور -والذى يسمى أحيانًا بـ «نصل أوكام»- «لا داعى للإكثار من الكائنات دون ضرورة» (krv- A652/B680)، والتى يعتبرها كانط مكملة لها: «لا ينبغى التقليل من تنوع الكائنات بشكل طائش» (krv- A656/B684).

وأخيرًا، تقودنا فكرة الله للنظر للعالم الطبيعى على أنه نسق من الغايات، يعظّم من معقولية الأشياء الحية الفردية كوحدات عضوية، وأيضًا الوحدة المنظمة لكل الغايات داخل الطبيعة (krv-A685-697/B713-725). ويؤكد كانط أن هذا الاستخدام يجب أن يتم بشكل نقدى، من حيث إن الاستخدام التنظيمى لهذه الفكرة ينبغى ألّا يؤخذ كدليل نظرى على وجود موضوعها. وألّا يستخدم الافتراض التوجيهى بأن كل شىء فى الطبيعة ينتمى لنسق من الغايات كما لو كان هو نفسه تفسيرًا. وكأن الاحتكام النظرى لإرادة الله، سيجعل الحوادث الطبيعية مفهومة لنا. والهدف دائمًا هو حثنا للسعى وراء مزيد من الروابط التجريبية بين الأشياء فى العالم حتى نعظّم من المعقولية المنظمة لخبرتنا (krv-A697-702/B725-730) هذا الجانب من التساؤل النظرى، قام كانط بتنقيحه وتوضيحه وإعادة تصوره فيما بعد فى «نقد ملكة الحكم» Critique of the Power of Judgment (1790).

وأهداف التساؤل، كما عرضها كانط، تعطى عن طريق العقل «أوليًا»، ولا تعتمد على أن الطريقة التى تعرف بها الحقيقة هى طريقة تجريبية. ولكن منهج التساؤل الذى يتصور كانط أن العقل يأخذ به، يتضمن التزامًا معينًا بالطريقة التى يكون عليها العالم. وفى تتبعنا للمبادئ التنظيمية للعقل، علينا أن ننظر إلى العالم كما لو كانت مبادئ التجانس والتخصيص والاتصال موجودة فى كل مكان فيه. وكما لو كانت مخلوقة لله الحكيم الأسمى الذى تتجلى غاياته ووسائله التى تكيفت معها، على نحو بلغ غاية الكمال، فى

كل مكان يمكن أن تكون فيه. ولكن يستحيل علينا بالطبع أن نعرف إلى أى مدى تتطابق بالفعل هذه الفروض التوجيهية التى تبنيناها، مع العالم كما نجده. ولا ريب أن كانط يعتقد أن لدينا ما يبرر افتراضًا (لأغراض التساؤل) أن العالم فى معظمه مفهوم للعقل، لأنه الافتراض الذى سيعزز بشكل أفضل اكتشاف كل مظهر من مظاهر المعقولية فيه. ومع ذلك، من المهم - إذا شئنا الدقة، لأنه يستحيل علينا أن نعرف المدى الذى سيبلغه تطابق العالم مع افتراضاتنا التنظيمية- نقول من المهم ألاّ نستسلم لإغراء معالجة هذه الافتراضات كأنها أسسنا العقلية؛ حتى نجعلها مبررات للاعتقاد بأنها صحيحة، أو أنها تدعم مزاعم للمعرفة تدعى أن العالم هو الطريقة التى نفترض عقليًا أن يكون عليها.

والجانب الأكبر من الديالكتيك الترانسندنتالى مشغول بتهذيب طموحات العقل النظرى، رافضًا تصديق البراهين التقليدية على وجود الله وخلود النفس، مؤكدًا أن المعرفة الإنسانية منحصرة فى عالم الخبرة.. ولهذا السبب، من السهل أن نفهم الديالكتيك على أنه يعبر عن دعم كانط للمذهب التجريبى فى سياق المناوشات التى دارت بينه وبين الميتافيزيقا العقلانية فى بدايات العصر الحديث. ولا شك أن هذا الفهم ينطوى على الكثير من الصدق.. مع ذلك، ينبغى ألَّا يدفعنا ذلك لتجاهل اعتبارات تعاطف كانط مع الميتافيزيقا التقليدية، خاصة ألاّ يؤدى إلى أن نتعامى عن مدى ما بلغته نظرية كانط فى المعرفة بكليتها من عمق فى وقوفها ضد المذهب التجريبى فى رؤيتها للتساؤل العلمى والنظرية العلمية. فكانط يقف فى أقصى القطب المضاد لهؤلاء الذين يصورون العلم الطبيعى ببساطة على أنه عملية تجميع وحشد كيفما كان للمعطيات التى يتم تنظيمها استقرائيًا، وفق الخطة الأكثر ملاءمة التى يمكننا أن نفكر فيها.. ولكن على العكس من ذلك، يرى أن العلم من بدايته هو نتاج للعقل، مسترشدا بمبادئ «أولية» سيان فى تحديد أهدافه، أو فى توجيه المبادئ الاسترشادية نحو إجراء ملاحظاته، وفى عرضه المنهجى لنتائجها.. وهكذا، فأفكار العقل عند كانط هى أكثر من مجرد مناسبات لخطأ ميتافيزيقى؛ بل هى على العكس من ذلك لا غنى عنها للعلم التجريبى كما يتصوره كانط، بشرط أن تفهم بطريقة صحيحة، وتستخدم بطريقة صحيحة. فإذا أردنا ألا نسىء تفسير نظرية كانط فى العلم إساءة نندم عليها، فيجب علينا ألا نتجاهل الإسهام الإيجابى الذى يعتقد أنها تشارك به فى بناء معرفتنا بالعالم.

قراءة إضافية:

Frederick Beiser, German Idealism: The Struggle Against Subjectivism Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

J. N. Findlay, Kant and the Transcendental Object. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Rae Langton, Kantian Humility. Oxford: Clarendon. Press, 1991.

Susan Neiman, The Unity of Reason. New York: Oxford University Press, 1994.

الهوامش:

1 - يرى كانط أن الإدراك التجريبى الواعى (أو الوعى التجريبى الذاتى) يتضمن «تأثيرًا ذاتيًا» - أى الحالة التى تكون فيها الذات سببًا فى ذاتها. هذا يعنى أنه فى أى تفسير للمثالية الترانسندنتالية، يجب أن تكون هناك علاقة سببية تتضمن فعل بعض الأشياء فى ذاتها. لكن نظرية التأثير الذاتى لا تتعلق بتأثير كيان آخر فى الذات التجريبية، فهذه هى العلاقة السببية المتضمنة فى التفسير السببى للمثالية الترانسندنتالية؛ وهى تتضمن أن الظاهرات كمسَّببات، يجب أن تكون كيانات مختلفة عن الأشياء فى ذاتها باعتبارها أسبابها.

2 - من أمثلة الكتّاب الذين تبنوا هذا الموقف: هنرى إ. أليسون Henry E. Allison فى كتابه (New Haven: Kant's Transcendental Idealism Yale University Press, 1983) وروبرت آدمز Robert M. Adams فى كتابه «Things in Themselves« Philosophy and Phenomenological Research (1997) وريتشارد أكويلا Richard Aquila, (Representational Mind (Blooington: Indiana University Press, 1983 وكارل بوزى Carl Posy, «Brithanic and Katian Objects», in B. den Ouden and M. Moen (eds.), Essays on Kant (New York: Peter Dang, .(1987

3 - وهكذا، فمن بين الباحثين المشار إليهم فى هامش 2 عاليه، تبنى أليسون تفسير التطابق، بينما تبنى آدمز التفسير السببى. وفى كلتا الحالتين كانت الحجة القائلة بأن طريقتى كانط فى الحديث ليستا أكثر من طريقتين تقولان الشىء نفسه، هى فى الواقع حيلة وضعت فى خدمة استبعاد التفسير المرفوض، بمحاولة تطويع النص المستعصى فى الاتجاه المرغوب.

4 - هذه الطريقة للتهرب من المشكلة، أشار إليها سباستيان جاردنر Sebastian Gardner فى كتابه Kant and the Critique of Pure Reason (London: Routledge, 1999) pp. 290. ولكنه لم يكملها بالطريقة التى قمت أنا بها.

5 - Peter Geach, Reference and Generality (Ithaca: Cornell University Press, 1962) and "Identity," Review of Metaphysics XXI (1967-8), pp. 3-12.

6 - رفض ديفيد ويجنز David Wiggins بشكل مقنع نظرية جيش عن «التطابق النسبى» وذلك فى كتابه Identity and (Spatio- Temporal Gntinuity) Oxford: Oxford University Press, 1967 وجون بيرى «John Perry» فى مقاله The Same F, Philosophical Review LXXIX, No.2 (1970), pp. 181-200.

7 - F.H. Jacobi, David Hume on Faith, or Idealism and Realism: A Dialouge (1787) in George diGiovanni (ed. and tr.) Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994), pp. 336-8.

8 - مثال ذلك آدمز فى كتابه «Things in Themselves» انظر: هامش 2.

الفصل الخامس

الديالكتيك الترانسندنتالى

تولّد أفكار العقل «ديالكتيكا» أو «منطقًا للوهم»؛ لأن ملكتنا فى الفهم لديها ميل غريزى لمعالجة التصورات التى تولّدها كما لو كانت تمدنا بمعارف عن الموضوعات التى يمكن أن نفكر من خلالها، مع أن الحدس الحسى لموضوع ما شرط أساسى لأى معرفة. ولا يجوز للأفكار التى لا تتطابق مع حدس حسى أن تكون معطاة فى خبرتنا أبدًا. والوهم الناتج، ليس خطأ فلاسفة معينين، بل يكمن فى ملكتنا فى العقل ذاتها؛ تلك الملكة التى تسيء فهم معنى الضرورة التى بها تشّكل مفاهيم معينة فى مجرى تنظيم التساؤل المعرفى من أجل تقديم الموضوعات التى تتطابق مع تلك التصورات؛ ولذلك، فالعقل ذاته يبتلى بـ «الديالكتيك» أو منطق الوهم الذى يسخر منه بجعله يتوقع آملاً فى معرفة يستحيل عليه معرفتها.. علاوة على ذلك، فهذا يشبه الوهم أو الخداع البصرى، من حيث إنه - وببساطة- لا يختفى أو يتوقف عن إغرائنا للوقوع فى الخطأ، حتى بعد أن يتم كشفه. ولكن العقل أيضًا يملك القدرة على نقد الوهم، ومنع نفسه من الاستسلام لإغراء محتوم. وبالنسبة لكانط، فإن هذا الصراع بين العقل وبين نفسه، هو الدراما الأساسية للفلسفة، والذى من أجله أعطى لعمله الرئيسى عنوان «نقد العقل الخالص». وبعبارة أخرى، لقد انتصر العقل على نفسه، حينما انتصر نقده على الأوهام التى اختلقها هو ذاته.

ولكن، هناك شيء غريب فى القول بأن هناك «منطقًا للوهم»، «فالمنطق» يتضمن القواعد التى تحكم ملكة التفكير، ويخبرنا كيف ينبغى علينا أن نفكر إذا كان علينا أن نستخدم هذه الملكة بطريقة صحيحة. إذن كيف أمكن لهذه القواعد الدقيقة أن تنحرف بنا نحو الوهم، بل وربما أيضًا نحو الخطأ ؟ ولكننا نعرف من خبرتنا أنه ليس من المستحيل

أن نكون عرضة للوقوع فى الوهم، حتى مع التشغيل الصحيح لملكاتنا، كملكات الإبصار عندنا.. فالناس الذين يبدو لهم أنهم يرون بركة من الماء على مسافة بعيدة فى الصحراء القائظة، والذين يرون الخطين المتساويين، أحدهما أطول من الآخر من خلال الرسم البيانى عند موللر ليار، هؤلاء لا يعانون من أى عيب فى ملكاتهم البصرية، ولا هم أساءوا استخدام ملكاتهم بأى طريقة، بل حتى من الممكن تمامًا لشخص ما يعانى من عيب فى ملكاته أن يعفى من الأوهام.. وربما شخص ما لم ير ماءً فى الصحراء يكون أيضًا عاجزًا عن التمييز بين الأرض الحقيقية وبين الماء الحقيقى من مسافة ما، بل قد يكون شخص ما ممن رءوا خطوط موللر ليار غير متساوية، عاجزًا أيضًا عن إدراك الرسومات المنظورية بطريقة صحيحة. وكذلك بالمثل، من المعقول تمامًا أن يقول كانط إنه عندما تعمل ملكتنا فى العقل بطريقة صحيحة، فإنها تجعلنا عرضة للوقوع فى أوهام تصورية معينة، أو سلسلة من الاستدلالات التى تنطوى على مغالطات، وأن الشخص الذى لا يحمل شكًا فى هذه الأوهام المنطقية، لن يستخدم المبادئ التنظيمية للعقل كما ينبغى أن تستخدم. وبالطبع، فكانط ينسب للعقل أيضًا القدرة على فهم ونقد الأوهام التى يتعرض لها. فالعقل هو أعلى ملكة على الإطلاق لأنه الملكة النموذجية، أو قل هو الملكة النقدية الوحيدة. فالعقل هو القادر، وهو المسئول عن وضع القواعد لكل ملكاتنا وتصحيح مسارها. والعقل هو الذى يحمينا من خداع الأوهام البصرية، ومن خداع مشاعرنا ورغباتنا، ومن الأخطاء المنطقية المحتملة للفهم التى نقع فيها بسبب الخدع الفاسدة التى تمارس علينا ليس من الآخرين فحسب، بل وحتى فى الغالب الأعم من أنفسنا نحن، أقصد الأوهام الضرورية التى يتعرض لها العقل ذاته.

رأينا فى الفصل السابق، كيف تصور كانط العقل وهو يتوصل إلى أفكاره، وكيف تصور أن استخدامها التنظيمى لا غنى عنه من أجل التساؤل النظرى. فالأفكار التى يتم التوصل إليها بالحجة العقلية – أى بالتركيب الارتدادى المرتكز إلى واحد من أشكال القياس الثلاثة – تقود إلى مفهوم محدد للا مشروط، بالنسبة لسلسلة من الشروط. ففى رأى كانط، أنه كى يقوم العقل بمهمته فى تقديم وحدة منهجية منظمة لمعارفنا، من المهم أن نوحد مثل هذه السلسلة الارتدادية الخاصة بها حول فكرة ملائمة تكون بمثابة «البؤرة التخيلية» التى توجه كلا من تساؤلنا، وأيضًا تنظيم نتائجه. فمن السهل أن نرى كيف بدأنا

ننظر للحجة الخاصة بالضرورة العقلية لمثل هذه الفكرة، كما لو كانت حجة على وجود موضوعها؛ وهذا صحيح بشكل خاص، إلى حد أن كل فكرة تضع نهاية فريدة لسلسلة ارتدادية، لذا هى تمثل ظاهريًا موضوعًا فريدًا، هذا التفرد يمكنه بسهولة أن يشعرنا بالخاصية المتفردة التى هى معرفة حدسية؛ ومن ثم وعلى رغم أن كل حدس نقوم به هو حدس حسى، لذا لا يمكن أن يكون لدينا حدس بأى موضوع خاص بفكرة متولدة عن طريق العقل وحده، من الممكن أن يبدو لنا بسهولة أن تفرد أو خصوصية موضوع فكرة ما، يمدنا ببديل أكثر مما يكفى للحدس الحسى الذى نحتاجه لمعرفة موضوع ما.

وبهذه الطرق، يمكن لأى إنسان التوصل لأفكار العقل، ويستخدمها فى تساؤل، كما يتطلب العقل ذاته، نقول يمكن بسهولة أن يقع تحت وهم أن طبيعة ووظيفة هذه الأفكار أن تمدنا «أوليًا» بمعرفة عن موضوعاتها، مؤكدة لنا وجود تلك الموضوعات. والحقيقة أن أى إنسان ممن لا يتشككون فى هذا الوهم، لن يفكر بأعلى مستوى من الوحدة كتلك التى يدعونا إليها العقل ذاته؛ وهذا هو الذى يجعل الأفكار هى بؤرة ديالكتيك ضرورية، أو بؤرة منطق الوهم. ومهمة العقل إزاء هذا الديالكتيك، ليس أن يتجنبه ببساطة، لأن هذا يعنى فى الوقت نفسه تجنب طريق للتفكير مطلوب من العقل. وبدلاً عن ذلك، فإن الطريق الصحيح هو التوصل للأفكار لكى نفهم لماذا هى مفاهيم ضرورية بالنسبة للعقل كى يفكر، ومصادر لا يمكن تجنبها للوهم الديالكتيكى.. ثم بعد ذلك، نستخدم هذا الفهم لحماية أنفسنا من الأخطاء التى فرضها علينا الوهم.

١ - النظرية الأولية للنفس :

الميتافيزيقا التقليدية تحاول أن تعرض تصورها للنفس على أنها جوهر، وأنها ثابتة لا تتغير بمرور الزمن، وأنها بسيطة يقينًا وليست مركبة. واستنادًا إلى الحقيقة التى تقول بأن الجوهر جزء أساسى من الطبيعة، واستنادًا إلى أن المركب وحده هو الذى يمكن أن يفنى بشكل طبيعى (عن طريق التحلل)، فإن النظرية العقلية للنفس تحاول أن تبرهن أن النفس خالدة، بالمعنى الذى يراد به أنها يستحيل أن تفنى عن طريق أى عملية طبيعية -مثل: موت الجسم الذى له تلك النفس. وقد ناقش كانط هذه الحجج فى قسم خاص بالديالكتيك يسمى «أغاليط العقل الخالص». ومصطلح الأغلوطة (فى المنطق المدرسى) يشير لقياس غير صحيح من الناحية الصورية.. وهكذا، سعى كانط للبرهنة

على أن الاستدلالات التى يعتمد عليها علم النفس العقلى فى محاولته للبرهنة على نتائجه عن النفس، هى استدلالات تنطوى على مغالطات. وتشخيص المغالطة يخبرنا بأن الميتافيزيقا تعالج سمات معينة للأنا، سمات تنتمى صوريًا لدورها فى تزويد الخبرة بالوحدة، نقول تعالجها كما لو كانت خصائص لشىء معطى للحدس كموضوع للمعرفة. غير أنه يؤكد أن الأنا لا تعطى لنا على هذا النحو؛ وإنما هى مجرد حامل مكانى لأى شىء يجعل الخبرة ممكنة عن طريق إنجاز أنشطة وفعاليات الفهم - أى تركيب التمثلات على هيئة وحدة ترانسندنتالية للإدراك الواعى الذى يجعل الخبرة ممكنة. ومن خلال وعينا بفعاليتنا فى تأسيس إمكانية الخبرة، لا يعطى أى موضوع ذاتى داخلى مهما كان. وتفهم الخصائص الصورية للفعالية خطأ، إذا عولجت كما لو كانت مثل التحديدات القابلة للتنبؤ لشىء معطى لمعرفتنا من خلال الحدس الحسى.

والفكرة الأساسية لنقد كانط لعلم النفس العقلى يمكن أن تفهم؛ إذا رأينا كيف تنجح مع القياس الذى يفترض أنه يبرهن على جوهرية النفس:

[المقدمة الكبرى]: التمثل باعتباره الموضوع المطلق لأحكامنا؛ ومن ثم، لا يمكن أن يستخدم كتحديد لشىء آخر، هو جوهر.

[المقدمة الصغرى]: «أنا» ككائن مفكر، الموضوع المطلق لكل أحكامى الممكنة. وهذا التمثل الخاص بذاتى لا يمكن أن يستخدم كمحمول لأى شىء آخر.

[النتيجة]: إذن «أنا» ككائن مفكر (النفس) جوهر.

(krv-A348, cf B410-411)

أما المقدمة الكبرى فتقدم لنا تحليلاً للمفهوم الميتافيزيقى (الجوهر) الذى يجب أن يكون محمولاً للنفس. بينما المقدمة الصغرى تتكلم عن الأنا المفكرة التى تلائم الصيغة الموجودة فى التحليل، والنتيجة هى أن المفهوم الميتافيزيقى ربما يحمل على النفس (أى الأنا كشىء مفكر).

إن الحجة تعتمد على فكرة أن الجوهر هو ما يعتبر أساسيًا - وذلك بالنسبة لتقابله مع أى شىء آخر يتغير - وهو الذى عليه تعتمد كل الأشياء الأخرى (مستخدمين هذا المصطلح بأوسع معانيه)، ولكن هذا هو الدور الذى تلعبه الأنا المفكرة فى الخبرة،

بمعنى أن كل تمثلاتنا تكون حاضرة فى، ومن أجل الأنا. فالتمثلات تغير مرورها من الواحد إلى الآخر، وكل تمثل منها يعتمد على إدراك الأنا له، بينما تبقى الأنا خلالها جميعها ثابتة وتكون هى جوهرها. وأى شيء يدخل الخبرة بطريقة ما، يفعل ذلك من خلال علاقته بالأنا؛ ولذلك، يجب أن ينظر إلى النفس باعتبارها جوهرًا.

إذن، أين يفترض أن توجد المغالطة ؟ هذا السؤال ليست له إجابة سهلة، كما يتمنى القارئ «للنقد». نعم، إن التفسير الرسمى واضح. بما يكفى، ولكن على مستوى معين. فالمقدمة الكبرى لكل قياس تحلل التصور الميتافيزيقى (أى الجوهر) «كمقولة خالصة» دون أن تضع فى اعتبارها كيف، أو ما إذا كان التحليل يمكن أن ينطبق على الموضوعات التى يمكن أن تعطى فى حدسنا. (krv-A348-349). والمقدمة الصغرى تعرض علينا سمات صورية للأنا المفكرة كشرط للخبرة؛ غير أن النتيجة تؤكد خاصية للنفس كما لو كانت خاصية يمكن أن تنسب لموضوع ما، على أساس معلومات معطاة من خلال حدس الموضوع. ومن الناحية الصورية، فإن كانط يرى أن القياس يعانى من مغالطة الالتباس(*)- فالمقدمات تتصور النفس، ولكن فقط من خلال المقولات الخالصة للفهم، فى حين أن النتيجة تعتبر النفس كما لو كانت موضوعًا معطيًا فى الحدس (krv- A402).

وعلى هذا السؤال، يجيب علم النفس العقلى بأنه لا حاجة لتفسير القياس على أنه مغلوط. فما الفرق الذى يمكن أن يحدثه القياس، سواء اعتبرنا النفس معطاة لنا فى الحدس، أو فى الفكر المجرد ؟ فالنتيجة لن تختلف على أى حال. بل حتى لو افترضنا أن الأمر فيه خلاف، فنحن لا نحتاج سوى أن نعتبر «النفس» المتكلم عنها فى النتيجة، كما لو كانت أيضًا موضوعًا للتفكير الخالص، وتظل النتيجة صحيحة تمامًا. وكان كانط متعاطفًا مع هذه الإجابة الأخيرة حتى هذه النقطة، من حيث إنه كان مستعدًا للاعتراف بأن القياس صحيح، وأن نتيجته صادقة، شريطة ألا يساء تفسير النتيجة:

(*) المقصود باللبس أن يكون للفظ معنيان مختلفان أو أكثر. ويحدث اللبس حينما يحيط الغموض باللفظ، فيستخدم تارة بمعنى وتارة أخرى بمعنى مختلف، الأمر الذى لا يقود فحسب إلى الحجج المغالطة ، بل وأيضًا إلى الكثير من الجدال. المترجم

يمكن للواحد منها أن يسلم تمامًا بأن القضية «النفس جوهر» قضية صحيحة، فقط لو اعترفنا بأن هذا المفهوم الخاص بنا لن يقودنا أبعد من ذلك- أى ألا يلقنّنا أيًا من تلك النتائج الخاصة بالنظرية العقلية للنفس، مثل: الدوام الأبدى للنفس خلال كل التغييرات، بما فى ذلك موت الإنسان، وبذلك تعبر عن جوهر ولكن فقط من حيث الفكرة، لا من حيث الواقع والحقيقة.

هنا، يميز كانط بين مفهومين مختلفين للجوهر، الأول: هو الجوهر «فى الواقع» ويسمح باستدلالات مثل: الجوهر غير قابل للفناء من الناحية الطبيعية. والآخر «فى الفكر» لا يسمح بمثل هذا الاستدلال، وسيوافق على ما يقوله صاحب علم النفس العقلى من أن النفس جوهر «فى الفكر» وليس «فى الواقع».. وعندئذ، سيسلم - فى إحدى القراءات- بأن القياس نفسه صحيح من الناحية الصورية (ومن ثم، ليس مغالطة على الإطلاق)، ولكنه سيؤكد فى هذه القراءة نفسها أنه قد حدث استدلال غير صحيح، عندما يحاول صاحب علم النفس العقلى أن يستخدم النتيجة القائلة بأن النفس جوهر «فى الفكر» ليستدل منها دوامها الأبدى.. وهكذا فى الحقيقة، يبدو النقد الذى وجهه كانط لعلم النفس العقلى كأنه يأخذ شكل الإحراج: فإما أن يكون القياس الذى يبرهن على جوهرية النفس ينطوى على استدلال غير صحيح، وإما يكون هناك استدلال غير صحيح بالنسبة للنتائج التى يحاول صاحب علم النفس العقلى أن يستخلصها، مثل القول بأنه إذا كانت النفس جوهرًا، إذن ستدوم إلى الأبد. وفى كلتا الحالتين، فإن النتيجة التى يرغب صاحب علم النفس العقلى الوصول إليها - أى خلود النفس- لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال نوع من الاستدلال المغلوط.

وكى نعرف ما الذى يجرى هنا، علينا أن نستعيد نتائج كانط ذاتها عن الجواهر فى الطبيعة، كما تم تقديمها فى القياس التمثيلى الأول. وفى هذا القياس التمثيلى قيل إن تحديد الزمن يتطلب أن تكون المدة الزمنية قابلة للتحديد، ولكن فقط إذا كانت كل التغييرات فى الزمن هى تبدلات فى تحديدات جوهر ما يبقى ويدوم، ولا يبدأ ولا يتوقف أو تتبدل كميته خلال أى من هذه التبدلات، وهذا يقتضى أن تكون مقولة الجوهر، بوصفها مفهومًا خالصًا للفهم، قابلة للتطبيق على كل موضوعات الخبرة الممكنة. ولكن المفهوم الذى يطبق عليه هذا، هو المفهوم الذى تم تخطيطه- أى الذى يقتصر

على موضوعات معطاة فى الحدس الحسى، ويفسر على أنه استمرار لما هو حقيقى فى الزمن (krv-A144/B183)؛ وهذا وحده هو الذى يسمح لنا بأن نستدل من القول بأن شيئًا ما هو جوهر بالمعنى الذى يفهم منه أنه جوهر للتغيير، نقول نستدل منه النتيجة التى تقول إنه جوهر، بما يعنى أنه شىء يدوم وغير قابل للفناء من الناحية الطبيعية.. ومع ذلك، عندما تعتبر النفس جوهرا، فإن هذه القيود لا تطبق عليها... فالمعنى الذى يحمله القول بأن النفس جوهر لا يتضمن أى حدس حسى لموضوع ما، بل فحسب شرط صورى لوحدة الخبرة. ومن هذه الخصائص الصورية لفعالية أى شىء مهما يكن، يتم توفير الوحدة الصورية للخبرة -الأنا أو الهو أو الشىء «the thing» الذى يفكر- (krv-A346/B404). ونحن لا نعلم شيئًا عن التكوين الحقيقى لهذا «الشىء»، فنحن لا نعرف أنه شىء يدوم خلال الزمن، أو هو شىء بسيط أكثر منه مركب، أو حتى ما إذا كانت أداة تفكيرنا هى الشىء نفسه من لحظة إلى أخرى، أو هى متوالية من الأشياء المختلفة.

إن موقف كانط من النفس هو أكثر المواقف مدعاة للشك من أى وجهة نظر أخرى لها كثير من الأتباع اليوم.. فلا هو فيلسوف مادى، ولا هو صاحب مذهب ثنائى؛ فهو يؤمن بأنه من المستحيل علينا أن نعرف ما إذا كانت النفس مادية وما إذا كان الفكر أو الوعى هو وظيفة جسدية، بل حتى لو كانا كذلك، فكانط على يقين من أن الوعى مخلتف بما يكفى عن أى عملية جسدية يشملها علمنا الفيزيائى، حيث سيظل دائمًا (من المستحيل شرح كيف حدث أن تكوّنت «أنا» كذات مفكرة ليس.غير، على أساس من المذهب المادى) (krv-B420). فإذا كانت النفس شيئًا لا ماديًا، فأمامنا – فيما يقول كانط- ثلاث نظريات عن العلاقة بينها وبين الجسم، تلك هى: نظرية التأثير الفيزيقى -أى العلاقة السببية الطبيعية المتبادلة بينهما، وهى النظرية التى يأخذ بها كروسيوس وكنوتزن «knutzen»، ثم نظرية «الانسجام المقدر سلفا» (وهى نظرية ليبنتز). وأخيرًا نظرية العون الفائق للطبيعة «supernatural assistance» -وهو مذهب المناسبة «occasionalism» عند مالبرانش وآخرون. وكانط يرفض النظريات الثلاث صراحة، لأنها جميعها فى نظره غير قابلة للإثبات ومشكوك فى معقوليتها.. الخلاصة، أن كانط يرى أن مسألة طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم، هى مسألة تخص الميتافيزيقا الترانسندنتالية التى تتجاوز كلية حدود ما يمكننا معرفته.

٢ - تناقض العقل الخالص:

الجزء من الديالكتيك الذى يختص بالكسمولوجيا العقلية يهددنا، ليس بحججه المغلوطة فحسب، بل وأيضًا بتناقضاته الصريحة. والجزء الأول من الديالكتيك الذى حظى باهتمام كانط هو التناقضات[1]، والسمات التى يتميز بها تميل للتأثير فى عرضه للأجزاء الأخرى من الديالكتيك أيضًا. مثال ذلك، مسألة أن أفكار العقل تنشأ من التأليف الارتدادى من المشروط إلى شروطه، نقول إن هذه المسألة تنطبق أكثر بكثير وبوضوح على الأفكار الكسمولوجية التى تناسب التناقضات أكثر من مناسبتها لفكرة النفس (فى الأغاليط) أو فكرة الله (فى المثل الأعلى للعقل الخالص). كذلك استخدام كانط حله للتناقضات كنوع من الإثبات غير المباشر للمثالية الترانسندنتالية - التى اعتبرها ضرورية لا غنى عنها لحل التناقضات التى تهددنا.

وتنشأ الأفكار الكسمولوجية من الحقيقة التى تقول بأن فى العالم علاقات اعتماد أو توقف على، حيث يكون جزء من العالم مشروطًا بجزء آخر. والفكرة الرئيسية هنا، هى عن عالم، أو عالم كامل بكل مقوماته، يتصف بالكمال الداخلى فى ذاته، بالنسبة لعلاقات الاعتماد التى تربط بين أجزائه.. فكل حادثة تقع فى الزمن تعتمد على الحادثة التى سبقتها، وكل جزء من العالم فى المكان، يعتمد على جزء ينطوى عليه، وكل مركب يعتمد على أجزائه، وكل حدوث على سببه، وكل كائن محتمل على كائنات أخرى؛ علاوة على ذلك، فهذه الاعتمادات تؤدى إلى نشأة سلسلة من علاقات المشروط بشرطه، كسلسلة من الحوادث تعود إلى الوراء فى الزمن، وسلسلة من الأجزاء من العالم المنحصرة فى المكان، وسلسلة من أجزاء الأجزاء من المركبات، وسلسلة الأسباب، وسلسلة الكائنات المعتمدة على غيرها. ويعتقد كانط أن هذه السلاسل تولدها الشروط الترانسندنتالية لإمكانية الخبرة، التى تتطلب شرطًا لكل وجود مشروط بأى من هذه الطرق. والسؤال الذى يطرح نفسه بالنسبة لهذه السلاسل هو: هل سلسلة الشروط المشروطة تتواصل إلى ما لا نهاية، أم أنها تنتهى عند عضو أول فى السلسلة، يكون مختلفًا تمامًا عن الأعضاء الآخرين فى عدم احتياجه لشرط آخر؟ والجزء الأخير من الإجابة يولد الأفكار الكسمولوجية عن حادثة أولى فى الزمن - أى بداية للعالم فى الزمن القديم- وحد أقصى للعالم فى المكان، وعن جوهر بسيط (أو ذرة) وعن سبب

أول (أو سبب ترانسندنتالى حر) وعن كائن ضرورى (يوجد بطبيعته الخاصة).

وكل نوع من الإجابة يعطينا تفسيرًا مختلفًا لفكرة العالم ككل، ولكن كل زوج من الإجابات يعطينا تفسيرات متعارضة، علينا أن نختار أحدهما. ومهما تكن الطريقة التى سنجيب بها عن كل سؤال من الأسئلة الكسمولوجية، لن تبدو الإجابة التى سنقدمها مقنعة. فإذا قلنا إن السلسلة الارتدادية للشروط تستمر إلى ما لا نهاية، سنبدو كمن يقول إنه مهما تكن النقطة التى نضعها فى اعتبارنا، فمن المؤكد أنها ستظل غير كاملة، فيما يتعلق بالحالة التى كان فيها الوجود المشروط غير مزود بما يكفى لوجوده. من ناحية أخرى، إذا قلنا إن السلسلة تصل فى النهاية عند موضوع يطابق إحدى الأفكار الكسمولوجية، حينئذ سنكون قد تورطنا بالتسليم بوجود كائن ينتهك قانونًا مهمًا للخبرة - أى القانون الذى يقتضى من كل وجود من هذا النوع أن يكون مشروطًا بالطريقة التى توّلد سلسلة. ويمكن عرض فقدان القدرة الإقناعية لكلا البديلين عن طريق حجة مع، وحجة ضد وجود موضوع يطابق كل فكرة كسمولوجية. وهذا يهددنا بمنظومة من التناقضات؛ إذ يجب، وفى الوقت نفسه يجب ألّا تكون هناك حادثة أولى فى الزمان، وأيضًا أكبر قدر من العالم فى المكان، وجوهر بسيط، وسبب أول أو غير معتمد على غيره، وكائن ضرورى.

والتناقضات الأربعة - أوْ قل الخمسة ما دام التناقض الأول له شق زمانى وآخر مكانى- يمكن بناء على ذلك تلخيصهم على النحو التالى:

تعريفات: X شارطة لـ Y = تعريف DF.

إذن Y تتوقف على X، ومن ثم عندما لا توجد X لا يمكن أن توجد Y.

XR (علاقة X) شارطة لـ Y = تعريف DF.

هناك علاقة R غير منعكسة ومتعدية، حيث إنه بالنسبة لكل X وكل Y، إذا كان X يرتبط بـ Y بالعلاقة R (XRY)، إذن تكون X شارطة لـ Y بمقتضى XRY.

وفى هذه الحالة، نستطيع أيضًا أن نسمى X بأنها R الشارطة لـ Y، ونقول إن Y هى R المشروطة بـ X.

والآن، لنفرض أن هناك كيانات تسمى Q معطاة فى خبرتنا، حيث تكون القوانين

الأولية للخبرة على النحو الذى تكون معه كل Q مشروطة بالعلاقة R، وأن تكون القوانين الأولية للخبرة أيضًا على النحو الذى لا يمكننا معها أن نصادف فى الخبرة أى R شارطة لـ Q ليست هى أيضًا Q.. إذن، فالفرضية التى يقوم عليها أى تناقض تؤكد أن:

الشىء غير المشروط بالعلاقة، R، يجب أن يوجد كعضو أول للعلاقة R الشارطة لأى Q معطِ.

الفرضية المضادة لكل تناقض تؤكد أن:

كل العلاقات الشارطة R لأى Q معطِ، هى نفسها Qs، ومن ثم تكون R مشروطة بـ Qs إضافية إلى ما لا نهاية.

ويمكننا أن نمثل التناقضات الأربعة (أو الخمسة) مستخدمين التخطيط التالى لقيم Q و R.

التناقض	Q	R
الأول (الزمن)	حادثة	سابقة
الأول (المكان)	حيز مكانى	منحصر بدقة
الثانى	جسم مركب	جزء حقيقى من
الثالث	حادثة	أسباب (وفقا لقانون)
الرابع	كائن محتمل	يؤسس وجود...

والآن، دعنا نأخذ الجزء الزمنى للتناقض الأول كمثال توضيحى. هنا نجد الفرضية تقول إنه يجب أن تكون هناك بداية (حادثة أولى) للعالم فى الزمن. والفرضية المضادة تقول إن كل حادثة فى العالم تكون مسبوقة بحادثة أخرى إلى ما لا نهاية (krv-A426-427/B454-455). وحجة الفرضية هى أن الماضى هو تلك السلسلة من حوادث العالم التى اكتملت بالفعل، بينما السلسلة اللا متناهية هى التى لا يمكن أن تكتمل... وبناء عليه، هناك تناقض فى الفكرة الخاصة بماضٍ لا متناهٍ؛ ومن ثم فسلسلة حوادث الماضى يجب أن تكون متناهية، أو يكون من الضرورى وجود حادثة أولى نبدأ بها (krv-A426-428/B454-456). أما حجة الفرضية المضادة فهى أنه إذا كانت هناك حادثة أولى، فلا بد أن تكون مسبوقة بزمان خال من الحوادث، ولكن (على أساس الحجة الخاصة بالتمثيل

الأول) فى الزمان الخالى لا يمكن أن يوجد شيء؛ ولهذا السبب، فالحادثة الأولى مستحيلة. وعلى سلسلة الحوادث التى تجرى فى العالم أن تستمر إلى ما لا نهاية. ومن المفترض جداً أننا نستطيع أن نقدم حججًا مماثلة، مع وضد وجود أضخم حيز من العالم فى المكان، وأيضًا الجوهر البسيط، والسبب الأول (أو غير المعتمد على غيره)، وعن كائن ضرورى.

تفنيد كلا الجانبين من النقائض:

هناك سبب ما للشك فى أن حجج أى من الجانبين من النقائض ستقنعنا بأى شيء. فبالنسبة للحجة العامة ضد فرضية كل نقيض، لماذا يتوجب علينا أن نفترض أن تكون العلاقة «الشارطة» متعدية ؟ فربما تحدث كل نتيجة بمقتضى سببها، ويكون السؤال: ما إذا كان أو ما الأسباب التى يتطلبها السبب؟ سؤال منفصل تمامًا. فربما كانت كل حالة زمنية مسبوقة بأخرى تسبقها مباشرة، ولكن لماذا يتعين أن تكون تلك الحالة من حالات العالم، بل وأيضًا كل الحالات التى سبقتها، شرطًا لوجود الحالة الراهنة ؟ فالسؤال عما إذا كان من المحتمل أن تكون كل Q - مثل كل حادثة فى الزمن- مشروطًا بآخر سابقًا عليه، هو سؤال تجريبى، وليس شيئًا يمكن حسمه بقانون «أولى» للخبرة.. وهكذا، ربما تكون هناك حادثة أولى فى العالم (وليكن حادثة الانفجار العظيم «Big-Bang»)(*) دون وجود حادثة سابقة عليها، أو جوهر بسيط (وليكن ذرة مثلا) -كحقيقة صماء من حقائق القوانين التجريبية للفيزياء- غير قابل للقسمة.. إلى هذا الحد، لا نجد أن حجة الفرضية المضادة للنقائض مقبولة.

وهناك أيضًا شيء يدعو للشك بالنسبة للحجة العامة ضد الفرضية المضادة؛ ومن ثم بالنسبة للفرضية الخاصة بكل نقيضه. فإذا كان الوجود المشروط يقتضى سلسلة لا متناهية من الشروط، فلماذا يتعين علينا افتراض وجود مشكلة فى ذلك، أو القلق من أنه يهددنا بعدم كفاية الشروط؟ وعلى رغم من كل شيء، فإن الوجود الفعلى للموضوع المشروط

(*) يسود اعتقاد بين علماء الفلك اليوم بأن الكون نشأ من كتلة صغيرة من المادة شديدة الكثافة، ثم حدث انفجار عظيم منذ فترة تتراوح بين 12 و15 مليار سنة ، أدى إلى تطاير هذه الكتلة إلى شظايا تتطاير هنا وهناك بسرعة تقترب من سرعة الضوء. وما السدم والمجرات إلا شظايا ناتجة عن هذا الانفجار. ولا يزال الكون فى حالة تمدد مستمر. المترجم.

يعد دليلاً ساطعًا على أن كل شروطه مستوفاة، بصرف النظر عما إذا كانت متناهية أو لا متناهية فى العدد. مثال ذلك، أن سلسلة من الحوادث فى الزمن يمكن أن تكون لا متناهية بإحدى طرق ثلاث: إما أن تكون لها بداية ولكن لا نهاية لها، وإما لها نهاية ولا بداية لها، وإما لا بداية لها ولا نهاية. فسلسلة حوادث المستقبل قد تكون لا متناهية بالطريقة الأولى وسلسلة حوادث الماضى قد تكون لا متناهية بالطريقة الثانية. وسلسلة حوادث العالم فى مجمله قد تكون لا متناهية بالطريقة الثالثة.. وهذا يجعل فرضية النقائض سواءً بسواء دون سن..

ولكن القلق الأعمق يأتى من أنه بدون الشرط غير المشروط، سيكون هناك لغز غامض يكتنف السلسلة اللا متناهية بكليتها، أو يكون مركزًا على عضو أول فيها بشكل استثنائى، إن لم نحدد نوع الشرط الذى يمكنه بحق أن يستوفى الشروط المطلوبة لوجود الشىء المشروط. إلى هذا الحد، تظل سلسلة الشروط غير المشروطة، حتى لو كانت لا متناهية، نقول تظل غير قادرة على تقديم أى شىء يمكنه حقيقة أن يستوفى الشروط الخاصة بالشىء غير المشروط الذى يعنى استيفاءها دون شروط؛ ومن ثم هناك ميل فلسفى يستحوذ علينا بعمق، بأن حوادث المستقبل تعتمد على (أو مشروطة بـ) حوادث الماضى على النحو الذى تكون معه حوادث الماضى غير مشروطة بحوادث المستقبل. هذا المعنى للا تماثل الزمنى يجعل العقل يتردد فى تصور ماضٍ لا بداية له، بينما لا يتردد فى تصور مستقبل لا نهاية له. وهذا فيما أعتقد، هو القلق المزعج الذى أقنع كانط بأن فرضية النقائض لا يمكن رفضها بالطريقة التى تكلمنا عنها فى الفقرات السابقة. والحدس نفسه بالذات، والخاص بالاعتماد على (أو المشروطية) يمارس أيضًا تفنيدًا لصالح الفرضية المضادة؛ ذلك أنه إذا كانت كل حادثة تعتمد على (أو مشروطة بـ) فلا بد من وجود حادثة تسبقها.. إذن فالفكرة الحقيقية لحادثة أولى (أو البداية) للعالم قد تبدو أيضًا غير قابلة للتصور.

لهذا السبب، يعتقد كانط أن النقائض تركتنا حيارى مرتبكين، ولا ندرى ما الحل الذى نؤيده، وما الذى نرفضه. وكما جاء على لسانه: حينما نحاول تكوين تصور لهذه السلاسل الكسمولوجية، نجد الفرضية تضعنا فى مواجهة تصور بالغ الصغر، بينما الفرضية المضادة تضعنا فى مواجهة تصور بالغ الكبر. (krv-A485-490/B513-

(518. (والاستثناء هو النقيضة الرابعة، حيث يعتقد كانط أن فكرة كائن ضرورى هى فكرة هائلة للغاية تفوق قدرتنا على تصورها، بينما فكرة سلسلة لا نهاية لها من الكائنات المشروطة، هى فكرة ضئيلة للغاية). ولم يتوقع كانط أننا نستطيع أن نحرر أنفسنا تمامًا من الإحساس بالحيرة وعدم الإقتناع الذى تسببت فيه هذه المشكلات العويصة. وأقصى ما يمكنه أن يتمناه هو حل القضية أمام محكمة العقل؛ ومن ثم نستطيع على الأقل أن نتحرر من الخطأ، ونحول دون إصدارنا لأحكام تتحيز لجانب، أو لآخر، مؤسسة عقليا على الوهم، أكثر منها على الحقيقة.

٣ - حل النقائض:

يعتمد حل كانط للنقائض على التمييز بين أشياء الطبيعة كالظاهرات، وبين عالم الأشياء فى ذاتها. ويقسم كانط النقائض إلى مجموعتين اعتمادًا على نوع العلاقة الشرطية التى تستخدمها. النقيضان الأول والثانى يسميهما النقيضين الرياضيين لأنهما يرتبطان بعلاقات زمنية ومكانية، أو علاقات الجزء -الكل بين الأشياء كما هى معطاة حدسيًا فى المكان والزمان. أما الثالث والرابع فيسميهما النقيضين الديناميكيين لأنهما يرتبطان بعلاقة الاعتماد السببى بين الحدوثات أو بين الأشياء.

والنقائض الرياضية تنتج من خلال المبادئ الرياضية التى تطبق على الأشياء، ولكن فقط بقدر ما هى معطاة فى الحدس الحسى. وبما هى معطاة على هذا النحو، فهى تكون سلسلة ارتدادية طويلة من الشروط إلى غير ما حدود - ولكنها لا هى متناهية الطول، ولا هى لا متناهية. وكل حادثة فى الزمن، لا بد أن تكون مشروطة بحادثة سابقة عليها، وكل جزء من العالم ممتد فى المكان، يجب أن يكون مشروطًا بجزء أكبر منه، وكل جزء من جوهر له امتداد مكانى يجب أن يكون مركبًا مشروطًا بأجزائه الخاصة به، ولكن هذه السلسلة من الشروط يستحيل أن تعطى ككل للحدس. ويرى كانط، أن افتراض ضرورة وجودها، إما ككليات لا متناهية وإما ككليات متناهية، معناه افتراض أنها ليست مجرد ظاهرات، بل أشياء فى ذاتها يجب أن توجد تحديداتها بشكل مستقل عن الطريقة التى يمكن أن تعطى بها لحدسنا؛ ولكن، إذا كانت المثالية الترانسندنتالية صادقة، فسيكون هذا الافتراض كاذبًا؛ وينتج عن ذلك أن كلاً من الفرضية والفرضية المضادة للنقائض الرياضية كاذبتان؛ والسبب فى كون هذه الفرضيات كاذبة هو أن مبادئ الخبرة الممكنة

تجعل من المستحيل مطلقًا على الموضوعات المطابقة للأفكار الكسمولوجية للحادثة الأولى - أى أكبر امتداد من العالم، أو جوهر بسيط- أن تعطى فى الحدس. فالفرضية المضادة كاذبة لأنه ليست لدينا حقيقة ملموسة عن عمر العالم فى الزمان، ولا امتداده فى المكان، أو ما إذا كانت قابلية المركبات المعطاة للخبرة للانقسام، متناهية أو لا متناهية؛ لذا، لا يمكن أن تكون هناك حقيقة تؤكد أنها لا متناهية. فحجج كلا الجانبين من هذه النقائض تستند إلى مغالطة اللبس المماثلة لتلك الموجودة فى الأغاليط، فهى تعتمد على مبادئ تطبق على وجودات مشروطة تعتبر كظاهرات معطاة لحدسنا، ولكنها تحاول أن تصل إلى نتائج لا يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لهذه الأشياء إلا إذا اعتبرت أنها موجودة فى ذاتها، بصرف النظر عن الطريقة التى أعطيت بها (krv-A517-527/ B545-556).

أما فيما يتعلق بالنقائض الديناميكية، فإن الحل الذى قدمه كانط يعتمد مرة أخرى على التمييز بين الأشياء بوصفها ظاهرات، وبينها بوصفها توجد فى ذاتها؛ ولكنه هذه المرة لم يستنتج أن كلا الجانبين كاذب، ولكن كلا من الفرضية والفرضية المضادة صادقتان (أو ربما تكونان كذلك). فالفرضية تكون كاذبة عندما تطبق على الظاهرات، ذلك أنه ليست ثمة حادثة ليست ناتجة عن أخرى، ولا كائن ليس وجوده معتمدًا على كائنات أخرى، يمكن أن يعطى أبدًا فى المظهر. أما إذا اعتبرنا الأفكار الكسمولوجية عن السبب الأول أو غير المشروط وعن الكائن الضرورى، نقول إذا اعتبرناها تشير إلى أشياء فى ذاتها، والتى لا يمكن أن تعطى فى الخبرة، إذن لن نقع فى تناقض إذا افترضنا وجود مثل هذه الأشياء. ولكن ما دامت لا يمكن أن تعطى فى الحدس، فلن يكون لدينا أى معرفة بها، ولا بد أن تبقى مسألة وجودها مشكلة تستعصى على الحل وإلى الأبد، على الأقل من زاوية العقل النظرى.

(krv-A532-537/B560-565, A559-565/B587-593)

مرة أخرى نقول إن الحجج الخاصة بكلا الجانبين، والتى تعتمد على مغالطة اللبس، فشلت فى التمييز بين الموضوعات المفترضة للأفكار الكسمولوجية كمظاهر، وبينها كأشياء فى ذاتها.

شكوك حول حل كانط:

هناك سبب وجيه للشك فى الحل الذى قدمه كانط للنقائض، خاصة بالنسبة لفرضيته التى تقول: إننا بحاجة للمثالية الترانسندنتالية من أجل حلها - وهى الفرضية التى قدمها أيضًا فى (krv-Bxvii-xxii) كنوع من «البرهان غير المباشر» على المثالية الترانسندنتالية ذاتها- ويعتمد حلّ كانط على الزعم بأن كلاً الجانبين من النقائض أخطآ فى افتراض أنه إذا كان المشروط «معطيًا» إذن فالمجموع الكلى لكل شروطه، ومن ثم اللا مشروط، يجب أن يكون هو أيضًا «معطى». ويبدو أن كانط هنا يسلم بأنه إذا كان المجموع الكلى للشروط معطيًا - فإما أن يكون المجموع الكلى متناهيًا وإما لا متناهٍ من حيث المدى، وهذا يفضى إلى حجة صحيحة عند كلا الجانبين على حد سواء؛ ومن ثم، إلى تعارض غير قابل للحل بين المتناقضات المبرهن عليها على حد سواء. وللخروج من هذا المأزق، اختار كانط أن ينكر أن الشروط (والعالم منظورًا إليه باعتباره سلسلة من الشروط) يمكن أن تعطى ككل. ربما أمكن أن يكون ذلك مقبولاً، ولكن إذا اقتصر زعم كانط على أنه بمقتضى قوانين الخبرة الموجودة فى التحليل الترانسندنتالى، فلن يكون فى مقدورنا امتلاك خبرة مباشرة بالحادثة الأولى فى الزمن، أو بالسلسلة الماضية اللا نهائية للحوادث، أو الجزء غير القابل للقسمة من المركب، أو بقسمته اللا متناهية، وهكذا. ولكن المعنى الطبيعى لكلمة «معطى» given ، فى هذا السياق، لا يعنى ما هو قابل لـ«الخبرة مباشرة»؛ بل بالأحرى ما هو «موجود» Existent أو «فعلى» Actual بالمعنى المعروف فى مسلمات الفكر التجريبى- أى أن شيئًا ما يوجد أو يعتبر واقعيًا بالفعل إذا ارتبط بحدس ما عن طريق قوانين الخبرة (سيان كان ترانسندنتاليًا أو تجريبيًا) (krv-A217/B226,cf. A376). هذه المسلمة الخاصة بالوجود الفعلى ضرورية إذا كان كانط سيسمح بالوجود الفعلى للجسيمات التى بلغت من الصغر حدًا لا يمكننا معه رؤيتها أو لمسها، أو بالأجسام السماوية النائية التى يستحيل علينا الوصول إليها، أو حتى بمعظم الماضى الذى يستحيل علينا الآن إدراكه فعليًا، أو أن نتذكره بشكل مباشر، ولكننا نستدل كل ذلك من علاقته بالشواهد القابلة للإدراك مباشرة (كالأرشيفات والحفريات، والمذكرات والسير الذاتية المكتوبة، وما إلى ذلك)، ولكن إذا كانت كلمة «معطى» تعنى «موجود» بهذا المعنى، فمن المؤكد أن «العالم» -مختلف سلاسل الشروط لأى معطى

مشروط- سيكون هو أيضًا «معطى». والسؤال الوحيد هو: ما إذا كان «العالم» هو حقيقة «موضوع» بأى حال - أى ما إذا كانت مقولة «المجموع الكلى» totality (أحد المفاهيم الخالصة للفهم؛ ومن ثم فهو مفهوم ضرورى لأى موضوع بوجه عام) قابلة للتطبيق على «العالم»؛ فإذا كان ذلك كذلك، إذن يبدو من الضرورى وجود عالم كلى «world whole» (المجموع الكلى غير المشروط لسلسلة الشروط)، ثم بعد ذلك يكون متناهيًا أو لا متناهٍ.. وبذلك تهددنا حجج النقائض بالنتيجة التى تقول بأنه يجب أن يكونا كلاهما (لذا تهددنا بالتناقض).

والطريقة التى اتبعها كانط لتجنب التناقض تعود إلى الزعم بأن مقولة المجموع الكلى لا يمكن أن تطبق بطريقة صحيحة على «العالم» - على مختلف سلاسل الشروط التى تنتج النقائض.. ولكن من غير الواضح، كيف سيمكنه تجنب تطبيق مقولة المجموع الكلى على السلسلة، أكثر من قدرته على تجنب تطبيق مقولات الوحدة والكثرة عليها، ذلك أن كل سلسلة هى بالتأكيد سلسلة واحدة أعضاؤها كثر.. فإذا كان ذلك كذلك، فلم لا تكون سلسلة كاملة التى يجب بالتالى أن يكون حجمها إما متناهيًا وإما لا متناهٍ، كذلك من غير الواضح كيف سيتسنى للمثالية الترانسندنتالية أن تخرجنا من هذا التناقض.. بمعنى أنه لماذا يجب أن تكون مقولة المجموع الكلى أقل قابلية للتطبيق على الظاهرات منها على الأشياء فى ذاتها ؟ نعم، ربما نعتقد أنها أقل قابلية للتطبيق على الظاهرات، ولكن فى حالة ما إذا استخدمنا فكرة «المعطى» كما هى مطبقة على الظاهرات - لتعنى أنها قابلة للعرض مباشرة فى حاضر (أو مستقبل) الخبرة؛ ولكننا قد رأينا أن كانط لم يطبق بشكل ثابت، فكرة «المعطى» بهذه الطريقة الحصرية على عالم الظاهرات، ما دام يريد أن يعتبر الجسيمات غير القابلة للإدراك، أو الأجسام النائية، أو حتى الماضى ما قبل التاريخ، تنتمى لعالم المظهر.

الأداة الوحيدة التى ما زالت متاحة لكانط وفقًا لنظرياته الرسمية، هى أن يميز بين نوعين من «القوانين» بالطريقة التى تجعل «المعطى» المزعوم مرتبطًا بالإدراك الفعلى. النوع الأول يتضمن كلاً من القوانين الترانسندنتالية الموضحة فى فصل المبادئ من «التحليل» والقوانين التجريبية المؤسسة عليها. والنوع الثانى يتضمن مبادئ العقل وليس الفهم - خاصة المبدأ القائل بأنه إذا كان المشروط «معطيًا»، إذن تكون سلسلة

شروطه (غير المشروطة) بكليتها معطاة. هذا المبدأ - وكما أشار كانط بحق -هو مبدأ تركيبي: «لأن المشروط يرتبط تحليليا بشرط ما، ولكن ليس باللا مشروط» (krv-A308/ b365). وموقف كانط الرسمي هو أن مثل هذه المبادئ التركيبية للعقل، هي فحسب مبادئ تنظيمية وليست تكوينية - أي أنها ترشدنا كيف نتساءل، وما الافتراضات التي نستخدمها كأساس لتساؤلاتنا، ولكنها لا تضمن صدق هذه الافتراضات، ولا تضمن أن يكون العالم من حيث تكوينه الحقيقي مطابقًا لها. هذا التمييز قد يسمح لكانط بالقول إن المجموع الكلي لكل سلسلة من الشروط، ليس «معطيًا» بالنسبة لمبادئ تكوينية، ولكنه مفترض فحسب عن طريق مبادئ تنظيمية، وهذا يحول دون استدلال أن سلسلة الشروط كلها يجب أن تكون كلاً معطيًا فعليًا، متناهيًا كان أو لا متناه.

ومع ذلك، فأحد أهداف الديالكتيك هو «إثبات» أن مبادئ العقل هي مجرد مبادئ تنظيمية وليست تكوينية. وربما كان يتعين علينا أن نفهم النقائض بالمعنى الذى قصده كانط من خلال برهانه غير المباشر، إذا كان قبوله هو الطريقة الوحيدة لتجنب التناقضات، غير أن دور المثالية الترانسندنتالية فى حل النقائض فى هذا العرض قد تلاشى تماما.. ذلك أنه إذا كانت مبادئ العقل تنظيمية وليست تكوينية، فستكون - فيما يبدو- سواءً بسواء عندما تطبق على الظاهرات، وعندما تطبق على الأشياء فى ذاتها. وبعبارة أخرى نقول إن كانط لم يعطنا سببًا للاعتقاد أن النقائض لن تكون قابلة للحل بعد الآن، إذا قبلنا بوجود العالم ككل فى ذاته، عنه إذا قبلناه بوصفه مكونًا من ظاهرات.. وهكذا، حتى لو استطاع كانط أن يحل النقائض بطريقة تشبه تلك التى قصدها، فلن يكون على صواب إذا اعتقد أننا بحاجة للمثالية الترانسندنتالية لإنجاز هذه المهمة.

مشكلة الحرية:

حظيت النقائض باهتمام خاص من كانط، بقدر ارتباط النقيض الثالث على وجه التحديد بمشكلة حرية الإرادة التى يعتبرها غاية فى الأهمية لإمكانية العقل العملى (أو الأخلاق). كان يعود مرارًا وتكرارًا لهذا الموضوع، ليس فقط بإضافة قسمين رائعين لـ«النقد»، الأول لمعالجته، بل وكرس له أيضًا القسم الثالث من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) وأجزاء كبيرة من «نقد العقل العملى» (1788)، فضلاً عن العودة إليه فى الكتاب الأول من «الدين فى حدود العقل وحده» (1793-4). والشرح التالى

هو محاولة لتجميع ما يبدو أنه الحد الأدنى من عدم الاقتناع بهذا البحث الطويل الذى لا يتوقف.(2)

إن كانط يؤمن بأن صحة القانون الأخلاقى تتوقف على ما نملكه من «حرية عملية» - أى القدرة على الفعل وفقًا لمبادئ نحن الذين نعطيها لأنفسنا من خلال العقل، ومن خلال مقاومة جذب الشهوات الناتجة عن حاجاتنا الطبيعية ككائنات حية. فنحن لسنا ملزمين فحسب باعتبار أنفسنا أحرارًا من الناحية العملية بمقتضى النداء الباطنى ككائنات أخلاقية، بل ونحتاج أيضًا لأن نعتقد فى أنفسنا أننا أحرار، ولو من أجل أن ننسب أحكامنا النظرية لأنفسنا (G 4:447-448).. وهكذا، نحن بحاجة لأن نعتبر أنفسنا أحرارًا، حتى لو كانت هناك من الأسباب ما تدعو لأن نتصور أنفسنا مفتقرين للحرية – وهى نقطة تجعل إنكار الحرية يفند نفسه بنفسه، مهما كانت وجاهة الحجج التى تقول بغير ذلك.

ومع ذلك، تواجهنا مشكلة، حتى عندما نحاول اعتبار أنفسنا أحرارًا من الناحية العملية، دون الوقوع فى تناقض ذاتى نظرى.. بمعنى أن كل أفعالنا، باعتبارها حوادث فى عالم الظاهرات، تحكمها قوانين السببية الطبيعية، لذا هى تخضع للحتمية السببية للحوادث الطبيعية التى تسبقها فى الزمن، ومع ذلك، يرى كانط أنه لا سبيل أمامنا لنكون أحرارًا عمليا، ما لم نكن قادرين على أن نبدأ سلسلة من الحوادث فى العالم الطبيعى بشكل مستقل عن أى أسباب طبيعية يمكن أن تؤثر فينا، وبناء عليه، ذهب إلى أننا لا نستطيع أن نعتبر القوانين الأخلاقية صحيحة بالنسبة لنا – أى لا نستطيع أن نعتبر أنفسنا كائنات مسئولة أخلاقيًا، أو حتى قضاة عقلانيين من الناحية النظرية- ما لم ننسب لأنفسنا القدرة على أن نكون ذلك السبب الذى نتصوره تحت الفكرة الكسمولوجية للسبب الأول أو غير المشروط- وهى الفكرة نفسها التى يناقشها التناقض الثالث. ولكن من غير الواضح كيف يمكننا أن نتفادى التناقض الذاتى الصريح إذا طبقنا هذه الفكرة على أنفسنا، فى الوقت نفسه الذى نعترف فيه بأن أفعالنا هى حوادث طبيعية تحتمها سببيًا القوانين الطبيعية.

والحل الذى قدمه كانط لهذه المشكلة يلجأ مرة أخرى للتمييز الذى قدمته المثالية الترانسندنتالية بين المظاهر وبين الأشياء فى ذاتها. فالحتمية التى تفرضها السببية الطبيعية تسرى على أفعالنا بوصفها أجزاء من عالم المظهر، ولكن كانط يرى أن ذلك لا يتعارض

مع اعتبار أنفسنا أحرارًا عندما يُنظر إلينا على أننا أشياء فى ذاتها؛ حيث إن المكان وأيضًا الزمان هما سمتان للأشياء ولكن فقط كظاهرات، إذن فأفعالنا كحوادث فى الزمن قد تخضع للاطرادات السببية التى تحكم مثل هذه الحوادث، وفى الوقت نفسه أيضًا قد تخضع لسببية معقولة تنشأ عن اختيار لا زمنى نقوم به بوصفنا أعضاء فى عالم نومينى.

ولكن من المهم ألا نسىء فهم هذا الحل، بأن نخطئ فى فهم غرضه أو وضعيته. فكانط يؤمن بأنه يستحيل علينا نظريًا أن نبرهن على أننا أحرار، أو أن نحقق أى معرفة بأفعالنا الحرة؛ حيث إنه يعتقد أن ما يجرى فى عالم الأشياء فى ذاتها يستحيل علينا تمامًا معرفته... إذن سيتناقض يقينًا مع نفسه إذا ادعى أننا نعرف بأننا كائنات حرة فى العالم المعقول، أو تطوع بأى زعم قاطع عن الطريقة التى تعمل بها مثل هذه السببية غير المقيدة؛ فهدفه المشروع الوحيد هو أن يبرهن على أنه ليس ثمة تناقض، إذا اعتبرنا أفعالنا حوادث تدخل ضمن آلية سببية للطبيعة، وأن يؤكد أيضًا أنها نتائج للسببية غير المقيدة لعقلنا. وكل ما يحتاجه لتحقيق هدفه هذا هو إثبات أنه لا تناقض فى افتراض أننا نمارس سببية غير مقيدة باعتبارنا كائنات نومينية، وما أن يثبت عدم تناقضه فى تأكيده على أننا أحرار، وفى الوقت نفسه ينظر لأفعالنا على أنها حوادث فى الطبيعة، حتى يمكنه حينئذ (بل يتوجب عليه فى الحقيقة) أن يتنصل من أى تفسير قاطع عن الكيفية التى ترتبط بها الحرية بالسببية الطبيعية، أحدهما بالآخر فعليًا؛ ومع ذلك، فالحقيقة للأسف أن كانط يعتقد أنه من الملائم لنا إذا اعتبرنا أنفسنا أحرارًا، أن نعتبر أنفسنا أيضًا أعضاءً فى عالم غير مرئى (مملكة الله أو عالم النعمة) نحوّم فى مكان ما فيما وراء عالم الطبيعة. هذه الفكرة اللا معقولة قادته أحيانًا لأن ينسب نوعًا من الواقعية الحقيقية لنظرية الفعل الحر كسببية نومينية؛ غير أن النقطة التى أريد أن أؤكد عليها هى أن نظرياته الحقيقية لا تتطلب هذا التساهل مع ميتافيزيقا لها مذاق سيئ- وإن شئنا الحقيقية، فهى لا تسمح بها بالمرة.. هذه النظريات تسمح لنا – بل فى الحقيقة تجبرنا- على أن نقول إن فى مقدورنا دون تناقض أن نعتبر أنفسنا أحرارًا، وفى الوقت نفسه أجزاء من العالم الطبيعى. وفيما وراء ذلك، فهى تطالبنا بأن نكون شكاكًا ميتافيزيقيين متزمتين فيما يختص بما عساها أن تكون (أو أينما تكون) حرية الإرادة، أو كيف تكون ممكنة.

العامل السرمدى، التاريخية، والفعل الحر تجريبيًا:

يترتب على ما سبق، أن كانط يمكنه أيضًا - بل وحتى يجب عليه - أن يرفض أن يستدل من فكرة السببية النومينية غير المقيدة، أى نتائج عن الكيفية التى يجب أن نفهم بها حريتنا تجريبيا. فمن السهل على نقاد كانط أن يسخروا من مفهومه عن العامل الأخلاقى، بأن يستخلصوا هذه الاستنتاجات نيابة عنه، بالقول إن العوامل الأخلاقية الكانطية يجب أن تشعر بالنفور من وجودها الطبيعى، والنظر إلى أفعالها على أنها تقع خارج الزمن؛ وبذلك تكون عاجزة عن اعتبار نفسها كائنات تاريخية، وهكذا. مثل هذا النوع من النقد ضد كانط ازداد فى أيامه، ولا يزال الكثيرون يلجئون إليه فى الوقت الراهن؛ ولكنه نقد عديم القيمة لا جدوى منه بمعنى الكلمة، لأنه يمثل نتيجة لا تؤيدها المقدمات للأسباب التى أوردناها توًا، فلا يمكن استدلال أى شيء عن علم النفس الأخلاقى، أو خبرتنا بالحياة الأخلاقية، أو عن الطبيعة الإنسانية التجريبية، نقول لا يمكن استدلالها بطريقة مشروعة من حل كانط النقدى فى صورته النظرية المجردة، أى المشكلة الميتافيزيقية لحرية الإرادة.. هذا الحل لا يتضمن شيئًا أكثر من إثبات أن الحرية والسببية الطبيعية متسقان منطقيًا. وتأسيسًا على المبادئ الكانطية، فإن هذا الحل لا يمكن أن يفهم على أنه يقدم لنا تفسيرًا حقيقيًا عن ذاك الذى تتوقف عليه حريتنا.. وربما كان مجرد الغياب الكلى لمثل هذا التفسير هو ما تركنا بمعنى ما نشعر بالنفور الذاتى العميق. فإذا صح ذلك، فتلك إذن هى حالتنا، وينبغى ببساطة أن نواجهها بشجاعة؛ فهناك بعد كل شيء أشياء أسوأ بكثير من مجرد الشعور بالنفور.. أحدها أن نعطى ثقتنا لأكاذيب عن أنفسنا، تواسينا كى نتفادى الشعور بالنفور الذاتى.

وسنرى فى الفصل المقبل أن لدى كانط نظرية محددة عن التاريخ الإنسانى تستند جزئيًا إلى مبادئ عقلية (تنظيمية)، وجزئيًا على اعتبارات تجريبية. هذه النظرية تفترض بشكل متسق أن الكائنات البشرية، كائنات طبيعية وأيضًا كائنات حرة.. ولم تلعب بها أى دور حقيقى، صورة حريتنا بوصفها قدرة أو إمكانية تنتمى فحسب لذات نومينية سرمدية. والحقيقة، أنه قد يكون من عدم الاتساق مع المبادئ النقدية أن يستخدم كانط فكرة السببية النومينية على هذا النحو.

لقد أكد كانط فى قانون العقل الخالص أن «الحرية العملية» - أى قدرتنا على عدم

الخضوع لأى ضرورة تفرضها علينا مباشرة نزوات حسية، بل وتفرض علينا أن نختار كيف وماذا نفعل عندما تثير فينا بواعث للفعل - نقول إن هذه الحرية العملية يمكن البرهنة عليها تجريبيًا، لأن الكائنات البشرية تملك البرهان على أن لديها هذه القدرة، بينما تفتقر إليها البهائم العجماوات (krv-A802/B830) - على الرغم من اعتقاده أن هذه الخاصية التجريبية لا تزال لا تستبعد الأسس الميتافيزيقية للشك فى حرية الإرادة، التى هى موضوع النقاش فى التناقض الثالث، وحله (krv-A803/B831). ولكن ما يفهمه كانط بوضوح عن قدراتنا التجريبية للتخطيط للمستقبل، والاختيار بين وسائل بديلة لغاياتنا، وابتكار مفاهيمنا الخاصة عن السعادة، وأن تكون بواعثنا هى الاعتبارات الأخلاقية، نقول إن كانط يفهم ذلك كله على أنه علامات تجريبية - إن لم تكن براهين تجريبية- على حريتنا. فإذا كانت المصالحة بين الحرية وبين معرفتنا عن الكائنات البشرية على المستوى التجريبى، سيترتب عليها مشكلات، فإن هذه المشكلات ينبغى أن تجد لها حلاً تجريبيًا بمقتضى المبادئ الكانطية، على الرغم من الاعتراف بأن كانط نفسه لم يبحث هذه المشكلات بجدية أو بما تتطلبه من عمق؛ ربما لاعتقاده بأن قضية حرية الإرادة هى فى الحقيقة إحدى قضايا الميتافيزيقا الترانسندنتالية.

وفى كل كتاباته التاريخية والأنثروبولوجية، لم يتفق كانط مع هؤلاء الذين فهموه على أنه يأخذ بالرأى القائل بأنه من المنظور «العلمى» أو «منظور الملاحظ» أو «الشخص الثالث» يجب أن يفهم سلوك الكائنات البشرية على أنه سلوك آلى -أى سلوك الإنسان الآلى- فاقد الإرادة. وأن أفعالنا تتحدد بطريقة آلية، كحركات كرات البلياردو التى تجرى وتتصادم على منضدة اللباد الأخضر، بينما من المنظور «الأخلاقى» أو «الفاعلى» أو «الشخص الأول» يجب أن نفهم أنفسنا على أننا أحرار[3].. فهو لم يقل أبدًا إن علينا -أو حتى يمكننا- أن نوفق بين متناقضات واضحة وضوح الشمس. أقصد بين الحرية وبين الجبرية كرؤى تجريبية للفعل الإنسانى، بأن ننسب المزاعم المتناقضة ببساطة لـ«وجهات نظر» مختلفة (فربما أمكن للواحد منا - بهذا المنطق - أن يحاول حل مفارقات زينون بالقول ببساطة إن هناك وجهة نظر تقول بأن الأشياء يمكن أن تتحرك، ووجهة نظر أخرى تقول إنها لا يمكنها ذلك، أو مفارقة الكذاب بأن نقول فحسب إن هناك وجهة نظر ترى أن الكريتى صادق فيما يقوله، وأيضًا وجهة نظر ترى أنه كاذب)..

مثل هذا الحل لحرية الإرادة يدعو بشكل طبيعى للاعتقاد أن منظور «الشخص الأول» ليس شيئًا آخر سوى وهم ذاتى، بينما المنظور «العلمى» وحده - الذى ينكر الحرية- هو الذى يعطينا الحقيقة الموضوعية عن أنفسنا.. هؤلاء الذين يجربون هذا النوع من الحلول اليوم، عادة ما ينظرون إليه على أنه البديل - أى طريقة للتجنب- للفكر الميتافيزيقى الكانطى بأننا ننتمى لعالمين مختلفين - عالم الظاهرات المحسوسة وعالم العقول. والاستخدام الموحد المشروع الذى يمكن لكانط أن يقوم به لفكرة هذين العالمين، مع الالتزام بقيود الأبستمولوجيا النقدية، أن يشير فقط إلى الإمكانية المنطقية المجردة - وبذلك ينقذ الحرية والجبرية من التناقض الصريح؛ بل حتى الدوجماطيقية الميتافيزيقية للحرية النومينالية قد تسمح لنا بطريقة متسقة ومعقولة للمصالحة بين الحرية وبين الضرورة السببية. وهناك تفسيران يمثلان وجهتى نظر معاصرتين دفعتهما الرغبة فى تجنب الميتافيزيقا، فشلا أيضًا فى القيام بذلك.

ومع ذلك ففى كل مؤلفاته الخاصة بمعرفتنا التجريبية عن الكائنات البشرية وأفعالها، عالج كانط «وجهة النظر العملية» على أنها مندمجة كلية فى ملاحظاتنا التجريبية الموضوعية (للشخصين الثانى والثالث) للكائنات البشرية ككائنات عاقلة، حيث يمكن للآخرين - كما يمكنهم هم أنفسهم- ملاحظة ممارساتهم لقدراتهم العقلية تجريبيا. ويبدو كانط - فى نظرى عنيدا متشبثًا برأيه، وربما أيضًا غير متسق- فى اعتقاده أن القابلية للدفاع ميتافيزيقيًا عن فعل هذا، مقيدة بقدرتنا على اعتبار أنفسنا أعضاء فى نظام من الأشياء فائق للطبيعة، وكأننا نعتبر أنفسنا بأمانة وبلا إسراف وكجزء من الطبيعة؛ فى تعارض مع اكتشاف قيم أخلاقية فى أنفسنا. هذا الموقف يشبه اليوم - وبطريقة لا تقنع أحدًا- الفكرة الخرافية عن هؤلاء الذين يعتقدون أن الإيمان بنظرية التطور بالنسبة للأصل الإنسانى ينطوى على شىء ضار أخلاقيًا. إن كانط لم يفقد إدراكه السليم عندما صرح بأننا نستطيع أن ننظر لأنفسنا بهذه الطريقة فقط، من وجهة نظر الشخص الأول؛ أو أن يعتقد بأن هذا التصريح الغريب يكوّن حلاً لمشكلة حرية الإرادة.

الله كمثل أعلى للعقل الخالص:

يختص الفصل الثالث من الديالكتيك الترانسندنتالى بالعلم الميتافيزيقى الزائف لعلم اللاهوت العقلى. هذا الفصل من «النقد» مشهور بنقده للبراهين العقلية المدرسية

على وجود الله، خاصة نقده لـ«الدليل الأنطولوجى» -وهو الاسم الذى ابتكره كانط لهذه الحجة). ولكن من الأهمية بمكان أن نعترف بالجانب الإيجابى، اعترافنا بالجانب السلبى من المثل الأعلى للعقل الخالص، ما دمنا نتكلم عن علم اللاهوت العقلى التقليدى.

اشتهر كانط بنقده للبراهين الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله؛ ذلك النقد الذى سماه موسى مندلسون بـ«سحق كانط للعالم».. فكثيرًا ما كان موضعًا للثقة - أو اللوم- بالنسبة للتطورات الثورية فى علم اللاهوت التى حدثت فى أوائل القرن التاسع عشر، عندما استبدلت المثالية الألمانية بعلم اللاهوت العقلى الميتافيزيقى المدرسى، مفاهيم جديدة للألوهية تؤكد على الحلول أو الكمون الإلهى، وتشدد على جوانب الدين المرتبطة بالجانب الإستاطيقى من طبيعتنا على حساب الصفات الميتافيزيقية لله.. تلك التى تؤلف موضوعات التحليل العقلى وبناء الحجة، غير أنه فى هذه النقطة فى الواقع، نجد أن حقيقة آراء كانط تنحرف بعيدا عن شهرتها المعهودة، فهو كلاهوتى عقلانى أقرب كثيرًا إلى الصرامة الجافة التى تميز العقلانيين المدرسيين الذين نقدهم، منه إلى حماس الرومانسيين والغنوصيين التأمليين الذين تبنوا فيما بعد تراثه الفلسفى.

ونقد كانط للبراهين التقليدية على وجود الله، نجده موجودًا بالفعل فى بحثه المبكر بعنوان «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» (1736). لكن كما يدل عنوان هذا العمل ضمنًا، فقد اعتقد كانط فى ذلك الوقت، أن وجود الله قابل للبرهنة عن طريق حجة تقوم على شروط الإمكانية الميتافيزيقية لأى شىء بوجه عام؛ فذهب إلى أن كمالات الله تمثل شروطًا ضرورية مهمة لإمكانية أى شىء؛ ومن ثم فافتراض عدم وجود الله لا يستلزم فحسب عدم الوجود، بل وأيضًا الاستحالة المطلقة لأى شىء (AK2:70-92). وفى «نقد العقل الخالص» توقف كانط عن النظر إلى هذا الخط من الاستدلال على أنه برهان على وجود الله، ولكنه ظل يلعب دورًا بالغ الأهمية فى الحجة المشار إليها فى الفصل السابق، الخاصة بالزعم بأن فكرة «الكائن الحقيقى» تنشأ بالضرورة من محاولتنا النظر إلى شروط إمكان أى شىء مفرد، على أنها تكمن فى «التحديد الكامل» لمفهومها الفردى- أى الضم والتجميع الدقيق للكمالات - أو «الحقائق» وغيابها - أو «نفيها»- التى تعادل اتحادها لتشكل كُلاً كاملاً (krv-A571-583/B599-611). وعلى

أساس هذه الحجة، ذهب كانط إلى أن فكرة الله هى «المثل الأعلى» الوحيد الذى يعتبر العقل مؤهلاً له - أى الفكرة الوحيدة لشىء مفرد يتحدد بشكل كامل من خلال مفهومه وحده (krv-A568/B596).

وفى كتابه «محاضرات عن النظرية الفلسفية للدين» قدم كانط عملاً ناجحًا عن فكرة الله بطريقة تقليدية تمامًا، باعتباره يمتلك الصفات «الأنطولوجية» للقدرة المطلقة والحضور الكلى والثبات المطلق والخلود السرمدى، بالإضافة إلى الصفات «الكسمولوجية» و«الأنثروبولوجية» للعلم الواسع اللا محدود والكمال الأخلاقى للإرادة المرتكزة إلى صفاتنا المشابهة للكمالات التى نجدها فى فهمنا وإرادتنا (AK28:1012-1082). إلى هذا الحد، ظل دائمًا تصور كانط لله قريبًا جدًا من ذاك الذى نجده فى المذهب العقلانى المدرسى عند ليبنتز وولف.. هذا اللاهوت الميتافيزيقى المدرسى العقلانى، كثيرًا ما اعتبر وثيق الصلة بالدوجماطيقية الدينية والفاشستية -كما تجسدت مثلاً فى شخصية ديماى «Demea» لهيوم فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» الذى يفترض أن كانط وجد نموذجه فى صمويل كلارك، غير أننا إذا شئنا أن نفهم وجهة نظر كانط فى هذا الموضوع، فعلينا أن ننسى هذه المجموعة من الأفكار؛ ذلك أنه من المهم جدًا بالنسبة لكانط أن نحافظ على نقاء مفهوم الله كما عرض فى المفهوم الميتافيزيقى عن «الكائن الحقيقى» الترانسندنتالى.. ومن أجل هذا فقط، يمكننا - فى رأى كانط- أن نحميه وندافع عنه ضد التشبيه، وما يستتبعه هذا من خرافات وفساد أخلاقى نجده فى الثقافة الشائعة بين العامة، سعيًا وراء -كممثل للتنوير- أعمق درجة من الشك يمكن الوصول إليها.

الأنواع الثلاثة من أدلة التاليه:

من أجل أغراض النقد للأدلة التقليدية على وجود الله، قسمها كانط إلى ثلاثة أنواع:

1 - الأدلة الأنطولوجية التى تبرهن على الوجود الضرورى لكائن يتصف بالكمال الأسمى، على أساس تصوره فقط.

2 - الأدلة الكسمولوجية التى تبرهن على الوجود الضرورى لكائن يتصف بالكمال الأسمى استنادًا للوجود الممكن للعالم بوجه عام.

3 - الأدلة الفيزيوثيولوجية التى تبرهن على الوجود الضرورى لكائن يتصف

بالكمال الأسمى على أساس التكوين الممكن لهذا العالم كما نجده تجريبيًا- أى كما يبدو لنا من صور النظام القصدى الهادف الذى نجده فيه.

وتتبلور استراتيجية كانط فى أنه أراد أن يبرهن على أن النوعين الثانى والثالث من الأدلة لا يمكن أن ينجحا فى تأسيس وجود الكائن الحقيقى «Ens Realissimum» دون الاعتماد ضمنا على النوع الأول (الدليل الأنطولوجى)؛ حيث إنه ليس ثمة دليل أنطولوجى ممكن على الإطلاق.. إذن يكون بذلك قد قوض تمامًا كل أدلة التأليه بنوع من الدومينو المغلقة. وإحدى نتائج هذه الاستراتيجية أن كانط لم يوجه أى نقد على الإطلاق للاستدلال الكسمولوجى فى انتقاله من الوجود الممكن إلى الوجود الضرورى، ولا من القصدية الظاهرة فى الطبيعة إلى وجود المبدع العظيم للعالم، غير أنه فى مقال له عام 1763 قدم كانط هذا النقد. وهناك إشارة فى «النقد» إلى أنه لم يكن ليدع هذه الاستدلالات تمر دون اعتراض. انظر: krv-A609- , A626-628/B654-656) (610/B637-638. ونتيجة ثانية هى أن نقد كانط الرسمى بكليته بنى حيث يرتكز إلى نقده للحجة الأنطولوجية.

وبالطبع، فمن المؤكد أن فى وسعنا أن نتشكك فيما إذا كان النوعان الآخران من حجج التأليه يفترضان الحجة الأنطولوجية. ففى حالة الحجة الفيزيوثيولوجية، يبدو أن ما يريد كانط أن يقوله، ليس أن هذه الحجة تفترض الحجة الأنطولوجية، ولكن بالأحرى أنها لا يمكن أن تفهم كدليل على كائن يتصف بالكمال الأسمى؛ ومن ثم فنحن على أى الأحوال بحاجة إلى شىء ما يشبه الحجة الأنطولوجية لتأسيس وجود مثل هذا الكائن (krv-A625/B653). إذن، هناك بالفعل عدد من القضايا يتعلق باللاهوت الطبيعى لم يتجرأ كانط حتى على الحديث عنه بشكل حاسم فى المثل الأعلى للعقل الخالص. ولكن بالنسبة لبقية مناقشتنا سنصدق ما يقوله كانط، وسنركز حديثنا على نقده المشهور للحجة الأنطولوجية على وجود الله.

هل «الوجود» محمول حقيقى؟

تقول الحجة الأنطولوجية فى أبسط صورها، إنه حيث إن الله هو الكائن الحائز على جميع الكمالات، وحيث إن الوجود- أو الوجود الضرورى- هو أحد هذه الكمالات؛إذن، فالله موجود بالضرورة.. فإذا كان للحجة أن تعطى حقها فى إطار

التقليد الميتافيزيقى الذى تنتمى إليه، فيجب أن نفهم بوضوح أن عبارات مثل: «أعظم كائن حقيقى» و«أعظم كائن كامل» ليست مجرد تعريفات لفظية اعتباطية، بل تعتمد على أنطولوجيا - وهى الأنطولوجيا نفسها التى يقرها كانط فى الاستدلال الذى ينتج فكرة الله- حيث تفهم طبيعة أى كيان على أنها تركيبة من الإيجابيات (أو الكمالات) والسلبيات أو النقصان، مثل هذه الأنطولوجيا - وكما يدرك كانط ذلك جيدًا- ستكون لها مهمة خاصة وبشكل طبيعى بالنسبة لفكرة الكائن الذى يمتلك كل الإيجابيات أو الكمالات. وفى الحقيقة، فإنه فى مثل هذه الأنطولوجيا، ستكون فكرة مثل هذا الكائن ضرورية لأى تصور عن أى شىء؛ فالأنطولوجيا ذاتها يكون لها معنى، ولكن فقط بالنسبة لأى شخص يقبل فكرة أن جميع الإيجابيات أو الكمالات يمكن أن توجد عند نفس الكائن، بل وحتى عند أعلى وأعظم صورها كمالاً، يجب أن يوجدا معًا فى نفس الكائن؛ ذلك أنه إذا كان الوجود، أو تحديدًا «الوجود الضرورى» هو إحدى تلك الإيجابيات السامية أو الكمالات، فلن يكون من المقبول إلحاقها اعتباطيًا بأى كائن عدا ذاك الذى يجب أن توجد عنده كل الكمالات فى أعلى صورها. وسنجد فى أنفسنا مناشدة عقلية لها اعتبارها للاعتقاد أن هناك نقطة التقاء بين نظام تصورنا للأشياء وبين نظام وجود الأشياء (باعتبارها مفاهيم عن) تلك النقطة التى يجب أن توجد فى ذلك الكائن الذى بجانب امتلاكه لكل الإيجابيات أو الكمالات، يمتلك أيضًا كمال الوجود الضرورى.

وفى مقابل هذه الخلفية، علينا أن نتفهم قبول كثير من الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر للحجة الأنطولوجية فى إحدى صورها أو الأخرى بدءًا من ديكارت حتى ليبنتز.. ومع ذلك، وفى السياق نفسه، يتوجب علينا أيضًا أن نحاول فهم نقد كانط الشهير للحجة الأنطولوجية، الذى أخذ صورة إنكار المقدمة الحاسمة التى تقول إن «الوجود» محمول حقيقى- أى صفة حقيقية أو كمال. ومعظم هؤلاء الذين وافقوا كانط فى نقده للحجة، لم يفهموا النقد بهذا السياق، ولكن بدلاً من ذلك فهموه ببساطة على أنه رفض شامل لميتافيزيقا الحقائق أو الكمالات، جنبًا إلى جنب مع توقعات منطقية لما يمكن أن تسفر عنه هذه الأنطولوجيا المدرسية العقلانية من نتائج. ولكننا رأينا كيف أن كانط كان بالفعل متعاطفًا جدًا مع تلك الأنطولوجيا، الأمر الذى يجعل هذه الطريقة من «الاتفاق معه» مدعاة، ليست فحسب لصرف النظر عن منظومة الأفكار التى أعطت للحجة قبولها،

بل ومن المرجح جدا أيضًا أن يتضمن ذلك سوء فهم خطير لما يعتقده كانط.

إن كانط يعلن صراحة أن «الوجود ليس محمولاً حقيقيًا».. بمعنى «أنه ليس شيئًا يمكن أن يضاف لتصور شيء ما» (krv-A599/B626)؛ وهذا لا يعني بالطبع أنه محمول «زائف»، ولا يعني إنكار أننا عندما نقول بصدق إن «س موجود» فنحن في هذه الحالة نضيف بعض المعلومات الإضافية إلى س، فكانط يسلم بأن مفاهيم الأشياء مؤلفة بشكل عام من «محمولات حقيقية»- أي الحقائق أو الكمالات كما تتصورها الأنطولوجيا التقليدية، ولكن كانط أراد أن يميز بين (1): قضايا «تعين» مفهوم - موضوع بأن تحمل عليه صفة حقيقية (أو كمال) وبين (2) قضايا تنسب فحسب وضعًا «posit» لموضوع ما «object» يطابق مفهوم الموضوع «subject concept» دون أن نحمل عليه أي شيء يمكن أن يكون جزءًا من المفهوم نفسه. والقضايا التي على شكل كل «س موجود» هي من هذا النوع الأخير، فعندما نقول: الله يكون «God is» أو يوجد إله «there is a god»؛ فنحن لا نضيف محمولاً جديدًا لمفهوم الله، بل فقط مجرد وضع للموضوع ذاته بكل محمولاته » (krv- A599/B627).

وقد اعتقد كثيرون أن الفرضية القائلة بأن الوجود ليس محمولاً حقيقيًا، هي فرضية واضحة بذاتها، ولكن بالنسبة لشخص ما - مثل كانط- يقبل الأنطولوجيا التقليدية، فالأمر بالتأكيد سيختلف عن ذلك كثيرًا؛ ومع ذلك، لم يكن لدى كانط الكثير الذي يمكن أن يقوله - وبشكل ملحوظ- دفاعًا عن فرضيته. فمما لا خلاف عليه أن قولنا «س موجود» يؤكد أن هناك موضوعا ما يطابق مفهوم س، ولكن النقطة التي تحتاج فعلاً لإثبات هي أن: «يكون» is و «يوجد» exist ؛ لا يكونا أيضًا صفة حقيقية أو كمالاً، ينتمي لطبيعة الشيء، ومن ثم تكون متضمنة في مفهومه. فإذا كان المحمول هو كلمة «يوجد بالضرورة» وليس فقط كلمة «يوجد»، فهذا يحتاج بشكل خاص لإثبات، ما دام الشيء الذي يوجد بالضرورة، هو - فيما يبدو- أكثر كمالاً وأكثر واقعية من ذاك الذي يعتبر وجوده محتملاً فحسب؛ ولذلك فمن الصعب أن نفهم كيف يتسنى لشخص ما أن يقول - وهو متسق مع نفسه- عن «الكائن الحقيقي» أنه يمتلك كل الكمالات، ولكنه يفتقر للوجود، أو أن وجوده محتمل فقط، شأنه شأن الأشياء الأقل كمالاً.

وهناك مشكلة مشابهة إلى حد ما تتعلق بالنظريات الميتا- أخلاقية الانفعالية.. أقصد

هؤلاء الذين يرون أن عبارة: «س» خير «x is good» لا تحمل أى صفة أو خاصية لـ«س»، ولكنها فقط تعبر عن «مديح» أو «استحسان» المتكلم لـ«س» هنا أيضًا نجد أنه لا خلاف على أن وصف شيء ما بأنه خير، يعبر فى المعتاد عن المديح أو الاستحسان. ولكن النقطة التى تحتاج لإثبات هى أن كلمة «خير» لا تشير أيضًا إلى صفة حقيقية للأشياء؛ فالحقيقة التى لا مراء فيها أن وصف شيء ما بأنه «خير» لا يعبر مباشرة عن استحسان أو مديح على الإطلاق، ولكنه بالأحرى يؤكد أن الشيء يملك صفة معينة؛ وأن امتلاكه لهذه الصفة يبرر أو يسوغ عقليًا موقف الاستحسان أو المديح له. إن التحرك الجدالى وراء القول بأن «الوجود» أو «الخير» لم يستخدما كمحمولات، بل بالأحرى لإنجاز وظيفة سيمانطيقية أخرى - أقصد «الوضع» أو «المديح»- ليس من النوع الذى يمكن أن يمر دون نقد بوجه عام. فلنفرض أن فيلسوفًا زعم أن كلمة «ثقيل» ليست محمولاً حقيقيًا، ثم دعم زعمه هذا بالقول إن كلمة «ثقيل» تؤدى وظيفة سيمانطيقية فريدة لـ«جذب» موضوعها، أو أن كلمة «أزرق» ليست محمولاً حقيقيًا؛ لأنها لا تنسب صفة لموضوع، بل بدلا من ذلك تصبغه باللون اللازوردى. إن الانفعاليين والمدافعين عن فرضية كانط عن أن الوجود ليس محمولاً حقيقيًا، بحاجة لأن يبرهنوا على أن «المديح» و«الوضع» لا يؤديان الوظيفة فى هذا الخلاف، بالطريقة نفسها - غير المقنعة بالمرة- التى يقوم بها الجذب «qravitizing» والصبغ باللون اللازوردى فى ذلك.

ولا شك أننا سنحقق فهمًا أفضل لنقد كانط للحجة الأنطولوجية، إذا اعتبرناه ليس رفضا للأنطولوجيا الميتافيزيقية للحقائق أو الكمالات، بل هو بالأحرى رفض للإبستمولوجيا العقلانية التى من خلالها أصبحت الحجة الأنطولوجية ملائمة لهذه النظرية المتيافيزيقية. فالمعرفة عند كانط تقتضى أن يكون الموضوع «معطيًا» للحدس والفكر من خلال المفاهيم. والمقولة الشكلية للوجود تطبق على الأشياء بالتعبير عن عطاء الموضوع، أى ارتباطه بحدس فعلى (من خلال الإحساس) (krv-A218/B266)؛ إنه هذا العطاء للموضوع، والمعبر عنه بـ يكون «is» أو يوجد «Exists» الذى يجعل للموضوع «subject» وضعًا؛ تحمل عليه مفاهيم مختلف الحقائق.. فلأن الحدس هو وظيفة المعرفة التى تختلف عن الإدراك الذهنى، فلا يمكن للمفهوم أن يعبر عن هذا الشرط للمعرفة، ولذلك فوجود موضوع ما يستحيل أن يكون متضمنًا فى مفهومه، بل

يجب دائمًا أن يضاف إليه من خلال الحدس الذى من خلاله يعطى موضوع المفهوم.

وفى المقابل، فإن فكرتنا عن الله عند ديكارت هى التمثل المباشر فى الفكر لـ «طبيعة حقيقية ثابتة» – أى طبيعة كائن مطلق الكمالات- التى من خلالها تعطى لنا كل الكمالات فى وحدتها التى لا تنفصم. ومن فكرتنا عن مثل هذه الطبيعة نحصل على معرفة بالصفات الخاصة بها، بأن نحمل على هذه الطبيعة كل ما يمكن أن يستخلص منها، بما فى ذلك بالطبع الوجود الضرورى الذى يخصها، جنبا إلى جنب مع جميع الكمالات الأخرى. والواقع، أن ديكارت اعتبر الأفكار الخاصة بالطبائع الحقيقية الثابتة، ليست فحسب مفاهيم، بل وأيضًا شيئًا ما يشبه الحدوس (بالمعنى الكانطى) للموضوعات التى تمثلها.. هذه الحدوس الظاهرية أو شبه الحدوس لا تضمن – بوجه عام- الوجود الفعلى للموضوعات التى تمثلها، على الرغم من أنها تمدنا بالفعل بمعرفة موثوق بها بمحمولاتها.. وهكذا، فمعرفتنا بالطبيعة الحقيقية الثابتة للمثلث تمكننا من معرفة أن زوايا أى مثلث ممكن، تساوى قائمتين، ولو أن ذلك لا يمكننا من معرفة أن أى مثلث موجود بالفعل – شأن طبيعة كل الأشياء المخلوقة، حيث لا تتضمن هذه الطبيعة سوى الوجود الممكن أو المحتمل- غير أن فكرتنا عن الطبيعة الحقيقية الثابتة لله تتضمن الوجود الضرورى؛ ومن ثم فمن هذه الفكرة، يمكننا – بل وأيضًا يجب- أن نستدل على الوجود الفعلى لله.

ويعترف كانط بشىء يشبه إبستمولوجيا ديكارت عن الطبائع الحقيقية والثابتة، ولكن فى شكل تصورات رياضية، تمكننا من تمثيل موضوعاتها بشكل مباشر من خلال بناءات «أولية» فى الحدوس الخالصة للمكان والزمن.. ولكن بالنسبة لكانط، ومن الضرورى لموضوعات مثل هذه المفاهيم أن تكون مكانية – زمانية.. وحينئذ، لن يقول كانط عن هذه الموضوعات إنها موجودة، إلا بالمعنى الذى شرحناه بمثال المثلث، أو كما يمكن أن يعطى العدد خمسة كموضوعات تجريبية فى الإحساس.

إذا كانت المسألة تتعلق بموضوع من موضوعات الإحساس، فلا يمكن أن أخلط بالخطأ بين وجود الشىء، وبين مجرد مفهوم الشىء؛ ذلك أنه من خلال مفهومه، فإن الموضوع سينظر إليه فقط على أنه متفق مع الشروط الكلية للمعرفة التجريبية الممكنة بشكل عام.. ولكن من خلال وجوده سينظر إليه على أنه متضمن فى سياق مجموع

الخبرة.. وهكذا، فمن خلال ارتباطه بمحتوى مجموع الخبرة لن يزيد مفهوم الموضوع على الإطلاق، ولكن تفكيرنا سيتلقى أكثر من خلاله- أقصد إدراك ممكن- وعلى العكس من ذلك، إذا حاولنا أن ننظر إلى الوجود من خلال المقولة الخالصة وحدها، إذن لا عجب أننا لن نستطيع أن ننسب إليه أى علامة تميزه عن الإمكانية المجردة (krv-A600-601/B628-629).

إن مفهوم الله ليس هو المفهوم الذى يمكن أن يعطى لنا موضوعه دائمًا فى أى حدس، سيان كان خالصًا أو حسيًا؛ ولهذا السبب لا يمكن أن تكون لدينا معرفة حقيقية بالله، ونكون أقرب من مثل هذه المعرفة عندما نحلل الفكرة الخالصة لكائن فائق الكمال لنرى ما المحمولات التى تنطوى عليها. يرى كانط، أنه ما دام فى هذه الحالة لن يكون هناك تمييز بين المفهوم وبين الحدس، سنكون معرضين لإغراء معالجة عطاء الموضوع ذاته - معبرًا عنه بـ«وضع» هذا الموضوع من خلال تأكيد وجوده- وكأنه هو أيضًا مجرد تحديد إضافى - كمال أو صفة حقيقية- يضاف لمفهومه.. هذا يؤدى إلى خلق وهم ديالكتيكى يخدعنا بأننا نستطيع أن نعرف وجود الله، فقط من تحليل مفهوم الله. وعلى هذا النحو، يجب أن يفهم نقد كانط للحجة الأنطولوجية على أنه محاولة للكشف عن هذا الوهم، ودحض اعتقادنا به.

فإذا صح هذا التفسير، إذن سيكون من الخطأ أن نقول إن كانط نجح فى العثور - أو حتى ادعى أنه عثر- على مغالطة بسيطة أو خطأ منطقى فى الحجة الأنطولوجية. وعلى العكس من ذلك، فإن نقد كانط للحجة الأنطولوجية لا يعبر أكثر مما تعبر عنه فرضيته الأساسية لنظريته الأبستمولوجية، وهى أن كل معرفة تقتضى موضوعًا يعطى للحدس، وأن تفكيرنا فيه يجب أن يكون من خلال المفاهيم.. هذه الفرضية ليست خاصية بسيطة من خصائص المنطق؛ هناك الكثيرون - ومن بينهم أيضًا كثيرون من غير المقتنعين كلية بالحجة الأنطولوجية- ممن يعتبرونها موضع شك؛ ولهذا السبب فهؤلاء الفلاسفة ممن يعتقدون بوجود مغالطة بسيطة أو تخبط منطقى يبطل الحجة الأنطولوجية، ينبغى ألَّا يشيدوا بكانط لأنه يتفق معهم فيما يعتقدون، ولا أن يثقلوا كاهلهم بوهم أن هناك فى مؤلفات كانط ما يؤيد ذلك.

٤ - النظرية الترانسندنتالية للمنهج:

لـ«نقد العقل الخالص» جزءان رئيسيان، الجزء الأول: «النظرية الترانسندنتالية للعناصر»؛ والذى ينقسم بدوره إلى «الإستاطيقا الترانسندنتالية» و«المنطق الترانسندنتالى» والذى يتضمن كلًا من التحليل والديالكتيك. أما الجزء الثانى الرئيسى: «النظرية الترانسندنتالية للمنهج»؛ فيميل قراؤه إلى إهماله ربما فحسب لطول الكتاب، ولأن أجزاءه التى تمت معاينتها بالفعل قد عولجت معالجة كاملة- ولكن هذا الجزء الثانى الرئيسى من الكتاب يعالج بعض الموضوعات غاية فى الأهمية. ففلسفة كانط الناضجة تسمى بالفلسفة «النقدية» لأن كل شىء كتبه بعد عام 1781، يرتكز - فيما هو متصور- إلى «نقد العقل الخالص».. وما قيل عن ذلك مباشرة فى نظرية المنهج أكثر مما فى الجزء الأول، وبشكل متكرر أكثر فى الأجزاء المدروسة من «النقد».

انضباط العقل الخالص:

أثبت العقل الإنسانى من حيث استخدامه النظرى أنه منحصر داخل حدود ضيقة، وأن مهمته الأساسية - وهى مهمة صعبة- أن يضبط نفسه فى ضوء هذه المعرفة الذاتية. ويقسم كانط هذا الفرع من المعرفة إلى أربعة أقسام، هى (i) الاستخدام الدوجماطيقى للعقل، (ii) الاستخدام الجدالى للعقل، (iii) افتراضات العقل، (iv) براهين العقل.

القسم الأول يتضمن أكمل مناقشات كانط لعلم الرياضيات، عنه فى أى موضع آخر (krv-A712-738/B740-766). كان الهدف منه الرد على محاولة تقليد المنهج الرياضى -وهو ما يوجد فى فلسفات ديكارت وليبنتز وإسبينوزا- وفى فروع أخرى للفلسفة (خاصة الميتافيزيقا)؛ فالرياضيات - فيما يقول كانط- تتمتع بميزات معينة تجعلها مختلفة عن العلوم الأخرى، بسبب ما هو متأصل فيها من تقيدها بما يعرض «أوليًا» فى الحدس الخالص للمكان والزمان. وإذا شئنا أن نتكلم بدقة، ففى الرياضيات وحدها يمكننا أن نجد التعريفات الحقيقية والبديهيات والمبرهنات. وعندما يعرض الفلاسفة نظرياتهم كما لو كانوا يستطيعون الاستفادة من هذه السمات الخاصة بالرياضيات، إنما يخدعون أنفسهم وحدهم، بأن يقدموا مفاهيم اعتباطية وابتكارات - لا أساس لها بالضرورة- كما لو كان لهذه المفاهيم نفس نوع الضرورة والأساس التجريبى الذى يناسب النظريات الرياضية. أما القسمان الثالث والرابع، فيطوران هذا النقد بالنسبة

لمناهج الميتافيزيقا، وذلك بفرض قيود على ما يمكن أن يستخدمه العقل من فروض أو ما يقدمه من براهين فى موضوعات تتجاوز التساؤل التجريبى.

وفى القسم الثانى الذى يتعلق بالاستخدام الجدالى للعقل، تحمس كانط للدفاع عن حرية التواصل بين الناس، وروح التفتح العقلى فى مناقشة القضايا الميتافيزيقية، قائلاً: إن الوجود الحقيقى للعقل ذاته يقوم على حرية الأخذ والعطاء فى الخلاف بين الكائنات العاقلة التى تفترض حرية توصل الواحد منا لأحكامه واستنتاجاته بأمانة، ويعبر عنها للآخرين بصراحة ووضوح (krv-A738-769/B766-797). هذه المناقشة لها ما يميزها من حيث إنها تربط مباشرة اهتمامات العقل النظرى أو العلم باعتبارات أخلاقية أو سياسية فى الطبيعة. والأهم من بين الاهتمامات التى تستحوذ على فكر كانط هنا، هو حماية حرية الفكر، والتعبير عنه ضد القمع السياسى الذى يحركه القلق الدينى؛ ذاك الذى يعتبر كل الشكوك النقدية فى الدوجماطيقيات الدينية، ضارة أخلاقيًا أو روحيًا، سيان بالنسبة لروح الفرد، أو بالنسبة للنظام السياسى. وكان على كانط أن يعود لهذه القضايا عديدًا من المرات فى مؤلفاته المتأخرة، خاصة فى مقالاته بعنوان «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟» -1784) (AK 8:35-42، «ما معنى أن يوجه الواحد نفسه فى التفكير» what does it mean to orient oneself in thinking (1786-AK 8:133-146) و«تضارب الملكات» (1798 AK 7:5-116) Conflict of Faculties.

قانون العقل الخالص:

يقول كانط فى الفصل الثانى من نظرية المنهج، إن دعاوى العقل يجب أن تكون مقيدة، ولكن لا يمكن مراجعة هذه الدعاوى خارجيًا عن طريق الرقابة؛ بل يجب بدلاً عن ذلك أن تراجع داخليًا عن طريق العقل نفسه الذى يستلزم بناءً على ذلك «قانونًا» أو منظومة من المبادئ التى تحدد الطريقة التى يجب أن يكوّن بها العقل معتقداته. الفرضية الأساسية التى يعتمد عليها كانط هنا، أن العقل يستلزم هذا القانون ليس من منظور نظرى، بل فحسب من منظور عملى أو أخلاقى؛ ومن ثم فبالنسبة للأمور التى تتجاوز قدراته النظرية، على العقل ألا يتناقض مع الواجبات الأخلاقية التى يفرضها على نفسه، فيما يتعلق بالقضايا التى يرى أنها صادقة. وقانون العقل الخالص لا يتضمن فقط عروضه المنهجية الأولى لحجته على الإيمان العقلى بالله على أسس أخلاقية

(والتى سنناقشها فيما بعد فى الفصل التاسع) بل وأيضًا على أكثر مناقشاته المنهجية عن ميتافيزيقا الأخلاق السابقة على «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) والتى ستكون موضوع الفصل السابع.

المخطط العام وتاريخ العقل الخالص:

فى القسمين الختاميين من نظرية المنهج، وهما « المخطط العام أو النظام المعمارى للعقل الخالص» ثم «تاريخ العقل الخالص» حاول كانط أن يلخص النسق الكلى للمعرفة الفلسفية على ضوء نتائج «النقد».. ومن ذلك عرفنا كيف ارتبطت أعمال كانط الأخرى بالنسق الفلسفى الذى حاول كانط تأسيسه. وتاريخ العقل الخالص - مع إيجازه المرهق - هو محاولة قام بها كانط ليختم عمله بجعل الفلسفة النقدية متكيفة بوضوح فى موقفها من المذاهب (الدوجماطيقية، والتجريبية، والشك، واللا مبالاة) والتى ناقشها بشكل مجازٍ فى مقدمة الطبعة الأولى.

والموضوع الأساسى لـ«نقد العقل الخالص» هو مسألة محدودية العقل. ولا يوجد فيلسوف واحد أبدى هذا القدر من الاهتمام أكثر من كانط بأهمية أن تضع الكائنات البشرية نصب أعينها القدرة المحدودة لعقولهم فى كل شئون الحياة، خاصة فى مجال المعرفة وطرح السؤال، وفى تكوين المعتقدات.. ومع ذلك، لا يوجد فيلسوف واحد كان غيورًا أكثر على تأكيد الحق المطلق للعقل فى حكم الفكر والفعل الإنسانى، أو أن ينبهنا بتحذيراته الصارمة للفساد والنتائج الكارثية الكامنة وراء السماح للعواطف الإنسانية وصور التعصب، وما يسمى بالإلهامات والأفكار الموحى بها، أو الأحكام الفوقية الخارقة للطبيعة التى تصدر عن السلطة أو التقاليد، نقول: يحذرنا منها جميعها من أن تغتصب سلطة العقل؛ فـ«النقد» يتهم بالكذب كل هؤلاء الذين يناصرون التقليد الرومانسى، والذين يقولون إن العقلانية التنويرية قد ضلت طريقها حينما بالغت فى تقدير قدراتنا العقلية، أو كوننا غير منتبهين كفاية لحدودها. وعلى العكس من ذلك، فالخطأ الذى يمثل الخطر الحقيقى هو أن نتخيل أن لدى الكائنات البشرية ملكة ما أو مصدرًا للحكمة يفوق العقل، وأنه مستثنى من النقد العقلى، وأن علينا اتباعه مفضلين إياه على غيره؛ فأهمية إخضاع العقل ذاته للنقد تكمن فى القول بأنه فيما وراء العقل، لا يوجد شىء مشروع نحتكم إليه.

قراءة إضافية :

Henry Allison, Kant's Theory of Freedom. New York: Cambridge University Press, 1990.

Karl Ameriks, Kant's Theory of Mind. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Jonathan Bennett, Kant's Dialectic, Cambridge. England: Cambridge University Press, 1974.

Michells Grier, Kant's theory of Transcendental illusion. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001.

Allen W. Wood, Kant's Rational Theology. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

__ (ed.), Self and Nature in Kant's Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

الهوامش:

1 – انظر: Paul Guyer, Kant and the claims of Knowledge (New York: Cambridge University Press, 1987), PP. 385-404.

2 – لمزيد من المناقشة التفصيلية لهذا الموضوع، انظر:
«Kant's Compatibilism,» in Allen Wood (ed.), Self and Nature in Kant's Philosophy (Ithaca: Cornell University Press , 1987). PP. 57-72.

3 – هذه الطريقة لفهم كانط معروفة جدًا من مؤلفات كريستيان كورسجارد «Christine Korsgaard»، ولكن من المحتمل أن نجد أكثر صور تطورها تصميمًا في كتاب هيلاري بوك: HilaryBok, Freedom and Responsibility (Princeton .Princeton University Press, 1998).

الفصل السادس

فلسفة التاريخ

قد تبدو مؤلفات كانط فى التاريخ الإنسانى للوهلة الأولى، كأنها لا تكوّن سوى جزء صغير من إنتاجه الفكرى، وأنها لا تمثل سوى أهمية هامشية لفلسفته. وبخلاف بعض الفلاسفة المحدثين العظام أمثال ليبنتز وهيوم وهيجل، لم يكن كانط نفسه مؤرخًا؛ بل ولا حتى قارئًا جيدًا لتاريخ الفلسفة. والمقالات المكرسة خصيصًا لفلسفة التاريخ تكمن فى عدد قليل ومختصر من الأعمال العرضية مثل: «فكرة من أجل تاريخ شامل ذى هدف عالمى» (1784)، و«بداية تخمينية للتاريخ الإنسانى»، (1786) بالإضافة إلى بعض أجزاء من مقالات أخرى، مثل تلك التى تتكلم عن القول الشائع الخاص بالنظرية والتطبيق (1794) أو «تعارض الملكات» (1798). ولكن إذا اقتربنا أكثر من بعض أعماله الأكثر أهمية وتفحصناها بعناية، سنرى أن الآراء الخاصة بالتاريخ – والآراء الكانطية بشكل خاص – تلعب دورًا رئيسيًا فى مناقشاتها، بل وحتى فى مفهومها الفعلى.

وربما تتمثل أبرز أعمال كانط التى يمكن الرجوع إليها فى فلسفته فى التاريخ فى «الملحق الأول» لـ «نحو سلام دائم» الذى قدمه على شكل ضمان اقترحه لتفاهمات السلام بين الدول القومية (EF: 8 360-368)، لكننا رأينا أن المقدمات التى صدّر بها الطبعتين الأولى والثانية من «نقد العقل الخالص» تكشف عن أن كانط شكل تصوره الحقيقى لهذا العمل بلغة تاريخ الميتافيزيقا بوصفها علمًا. كذلك تلعب التأملات فى فلسفة التاريخ دورًا فى المناقشة التى اختتم بها كانط الصفحات الأخيرة من «نقد ملكة الحكم»؛ حيث كان يحاول عبور الفجوة بين الفهم النظرى وبين العقل العملى، بالربط بين الغاية القصوى للطبيعة – كنظام غائى من الناحية النظرية– وبين الغاية النهائية التى

تحددها الأخلاقية (ku 5:429-434). وفى كتابه «الدين فى حدود العقل وحده» يعتبر تاريخ الدين جزءًا بارزًا من تعبير كانط عن الأمل فى تحقيق تقدم أخلاقى للإنسانية (R 6:124-137). وكذلك كتابه «الأنثروبولوجيا من وجهة نظر برجماتية» الذى يختتمه بتأملات فى تاريخ الأجناس البشرية (VA 7:321-333). والحقيقة، أن التشخيص الأساسى الذى وصف به كانط الأجناس البشرية بلغة الإمكانات الجمعية للتوجيه الذاتى بمقتضى العقل، يشير إلى أن مفهومه عن الطبيعة البشرية ذاتها، هو مفهوم تاريخى.

والتاريخ الإنسانى هو - فى المقام الأول- مجموعة الحقائق الخاصة بما فعله وما عانى منه البشر، فى سعيهم لإشباع حاجة التساؤل العقلى الإنسانى لنوع ما من المعقولية. ولكن التاريخ فيما يبدو، مؤلف من حقائق عرضية عن أفعال عشوائية والحظ الحسن أو السيئ للأشخاص (وبنص كلمات فولتير: «إن التاريخ لا يعدو كونه صورة للجرائم الإنسانية وسوء الحظ»)، فلا يوجد فيما يبدو أى ضمان مسبق على أن التاريخ يمكن أن يفهم بشكل عقلانى على الإطلاق سيان ككل، أو حتى بالنسبة لأى جزء من أجزائه المهمة، ولكننا كباحثين عقلانيين، يجب علينا بحق أن نلتمس جوانب المعقولية فيه. فضلاً عن ذلك، فحاجتنا للعثور على تاريخ قابل للتعقل، مقيدة بالضرورة باهتمامات عملية فيه. ونحن نأمل فى العثور على تاريخ معقول كى نجعل أفعالنا معقولة لأنفسنا باعتبارها جزءًا من تاريخ وربما أيضًا من أجل توجيه أفعالنا لتنسجم مع الاتجاهات أو الحركات التاريخية بمقتضى ما تملكه من معقولية، خاصة بسبب الطريقة التى تحقق بها أفعالنا الإمكانات أو المقاصد التى نكتشفها فى التاريخ. وفلسفة التاريخ عند كانط تسترشد أولاً - وبشكل أساسى- بالرغبة فى اكتشاف شىء يمكن فهمه عقلانيًا وسط طوفان الحدوثات العرضية - فيما يبدو- التى تؤلف التاريخ. وتسترشد ثانيًا بالحاجة لربط هذا الفهم بشئوننا وآمالنا العملية. ونحن فى فهمنا لفلسفة كانط فى التاريخ، من المهم على وجه الخصوص أن نعترف بتميز واختلاف هذين الخطين الاسترشاديين، والاستقلال الضرورى للأول عن الثانى.

ومن الأشياء الواضحة بشكل خاص فى مؤلفات كانط عن التاريخ، أن مشروعه لفهم التاريخ الإنسانى كان مقيدًا بأهداف وآمال عقلية معينة - أقصد طموحاته فى ازدياد التنوير، والتقدم الأخلاقى للأجناس البشرية، والسلام الدائم بين الأمم. هذه

الآمال أحيانًا ما يربطها كانط نفسه بآمال دينية، كما حدث حينما وصف الأمل في سلام دائم، بقوله: «يمكن للفلسفة أيضًا أن تكون لها عقيدتها الألفية»- أي توقعاتها بالعصر الألفي السعيد الذي سيملك فيه المسيح على الأرض. (I8:27)؛ ومن ثم، فهو ليس أمرًا استثنائيًا غير مألوف بالنسبة لعروض فلسفة كانط في التاريخ، أن تفسر هذه الفلسفة بكليتها وكأن الباعث عليها هي الاعتبارات العملية، وتكمن في جانبها الأكبر في الآمال العقلية الشبيهة بـ«مصادراته العملية» عن الله والحرية والخلود.. وحينئذ، ستفهم نظرية كانط في التاريخ على أنها - بشكل أساسي- تعبير عن أمل أخلاقي - ديني أكثر منه برنامج للبحث التجريبي الواقعي.. وبمقتضى هذا التفسير، فهي ليست نظرية تتعلق بحقائق تقوم على الدليل، بل تكمن في نوع من الإيمان الديني المؤسس «أوليًا» على الواجبات الأخلاقية والغايات.

وليس هناك شك في أن كانط ينظر أحيانًا للتاريخ على ضوء شعورنا الأخلاقي الباطني، والآمال الأخلاقية - الدينية التي تقوم عليه. هذه المقاربة نجدها بارزة بشكل خاص في رده على رفض موسى مندلسون لفكرة التقدم الأخلاقي في التاريخ- الموجود في الجزء الثالث من مقال كانط عن النظرية والتطبيق (TP 8:307-313). ومع ذلك، فمثل هذه القراءة لفلسفة كانط في التاريخ ككل، خاصة المشروع المعلن في عمل كانط الرئيسي والأساسي في هذا الموضوع، وهو «فكرة من أجل تاريخ شامل» هي قراءة خاطئة بشكل جوهري، بل ولا تعدو كونها تحريفًا جسيمًا لآراء كانط عن الطريقة التي ينبغي أن يدرس بها التاريخ الإنساني وأن يفهم. والحقيقة أن كانط كان مهتمًا بعقد مصالحة وأيضًا دمج بين الاهتمام النظري الخالص الذي يجعل ذلك الخليط المشوش من الحوادث العارضة والذي يتكون منه التاريخ الإنساني، أقول الذي يجعله قابلاً للتعقل، وبين اهتمامنا الحتمي والحقيقي بمجرى التاريخ بوصفنا كائنات تاريخية وكائنات أخلاقية. هذا المشروع الخاص بالمصالحة، مشروع دقيق للغاية، ويقدم لنا نموذجًا لمقاربة متعددة الجوانب للتاريخ نجدها عند عظماء منظّري التاريخ في القرن التاسع عشر في التقليد المثالي الألماني، أمثال فيشته وهيجل وماركس.. ولكن، إن لم نعترف باستقلال المشروع النظري الخالص عن الاهتمام العملي به، فإن مشروع المصالحة الكانطية بأسره، بل ومعه أيضًا احتياجنا إليه، سيكون محجوبًا عنا تمامًا.

فإذا اقتربنا أكثر بنظرة فاحصة لنص «فكرة من أجل تاريخ شامل»، سيتكشف لنا أن نقطة بداية كانط في فلسفة التاريخ بوجه عام، هي نقطة بداية نظرية خالصة؛ فهو لم يقدم الاعتبارات الخاصة بطبيعة أخلاقية – دينية إلا في المسألة التاسعة (والأخيرة) من هذا المقال. والطريقة الصحيحة لوصف مقاربته تلك هي القول بأنه بدأ من اعتبارات العقل النظرى، طارحا «فكرة» – أو المفهوم العقلى الأوّلى – برنامج نظرى خالص، ليستخلص من الحوادث العرضية للتاريخ الإنسانى معنى مفهومًا، ثم بعد ذلك حاول أن يدفع بالتاريخ – كموضوع نظرى للدراسة كما تصوره – لنوع من التقارب مع اهتماماتنا العملية، حتى يوحد بذلك بين فهمنا النظرى للتاريخ وبين آمالنا الأخلاقية – الدينية بوصفنا كائنات تاريخية.. وهكذا، وعلى الرغم من أن هذا المقال قد كُتب قبل ست سنوات من «نقد ملكة الحكم»، فهو يعرض بالفعل محاولة كانط في ميثودولوجيا الحكم الغائى لعبور الفجوة بين العقلين النظرى والعملى، ولكن ما كان لهذا المقال أن يقوم بذلك بالنسبة للتاريخ لو لا أنه بدأ بدراسته من منطلق نظرى خالص، وإلا فلن يكون بين أيدينا ما نقرب بينه وبين آمالنا العملية.

إن محاولة قراءة فلسفة كانط في التاريخ بكليتها على أنها لا تزيد على كونها – أو بشكل أساسى– تدريبًا على الإيمان العملى، لا تتعارض فحسب مع نص «فكرة من أجل تاريخ شامل» بل وأيضًا لن يكون لها معنى في سياق فلسفة كانط ككل. فأفكارنا عن الله والحرية والخلود هى بالنسبة لكانط الموضوعات الخاصة بالإيمان العقلى، لأنها تتجاوز أى خبرة ممكنة؛ ومن ثم لا نستطيع نظريًا – من حيث المبدأ– أن نحسم وجود هذه الموضوعات من عدمه. والإيمان الأخلاقى وحده هو المرخص له بحسم القضية الخاصة بحالة مثل هذه الموضوعات التى تمثل إشكالية نظرية. / krv - A828-829) (B856-857. ولكن التاريخ الإنسانى هو مجرد حقل من بين حقول العالم التجريبى. وليس السبب في ترددنا إزاء أى من المعتقدات أو الآمال، هو أننا لا خبرة لدينا عنها، بل لأن البرهنة عليها مسألة بالغة التعقيد والغموض لدرجة لا تسمح لنا بأى نتائج ثابتة. ففى رأى كانط، أنه من غير المسموح به، بل ويعد خيانة عقلية، اللجوء للإيمان العملى لنسوغ به أمورًا مشكوكًا فيها تتعلق بالحقيقة التجريبية.

فضلاً عن ذلك، فالغايات التاريخية التى قد نؤسس عليها آمالنا عمليًا، وليكن مثلاً

السلام الدائم بين الأمم - لم توضع أوّليًا (مثل المثل الأعلى الخالص للخير الأسمى) عن طريق العقل، بل تشكلت عن طريق تطبيق مبادئ عملية أولية على الشروط التجريبية للحياة الإنسانية.. وهكذا، فوضع هذه الغايات يعتمد جزئيًا على قضايا عن التاريخ، يجب الوصول إليها عن طريق العمل الذى تقوم به فلسفة كانط فى التاريخ. فمن عدم الاتساق المنطقى، أو على الأقل ما يدعو للشك، أن نحاول تأسيس فلسفة التاريخ نفسها، ولكن فقط على معتقدات آمنًّا بها على أسس عملية خالصة؛ فى حين أن الغايات التى تؤسس التبرير العملى لهذه المعتقدات ينبغى أن تعتمد جزئيًا على فلسفة التاريخ نفسها. فالآمال والمعتقدات التى تقوم على أسس عملية بالنسبة للتاريخ، لن يكون لها معنى إلا بالنسبة لفهم نظرى مستقل وأوّلى للتاريخ، والإمكانات العملية التى تقدمها للنوع الإنسانى.. مثل هذا الفهم النظرى هو الأساس الوحيد الذى يمكننا بمقتضاه صياغة غايات يستلزم بلوغها أن تكون لدينا أسس أخلاقية للأمل. وفلسفة كانط فى التاريخ، وكما أوجزها فى «فكرة من أجل تاريخ شامل» تسعى بالدرجة الأولى، وبشكل أساسى وراء هذا الفهم النظرى الخالص.

الغائية الطبيعية والتاريخ الإنسانى:

إن كلمة «فكرة» التى يبدأ بها عنوان مقال كانط «فكرة من أجل تاريخ شامل»؛ هى مفهوم مشروع نظرى يهدف لتأسيس التساؤل التجريبى على التاريخ الإنسانى. وهى «فكرة» لأنها تجعل البداية من حق المبادئ الأولية التنظيمية للعقل. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنها توصى بذلك وفقًا لنظرية كانط فى الغائية الطبيعية - والتى لم يقدم لها تفسيرًا كاملاً إلا بعد ست سنوات من صدور «نقد ملكة الحكم»- خاصة وفقًا لمفهوم كانط عن الغائية الطبيعية للكائنات البشرية منظورًا إليهم كنوع حيوانى.

وقد بدأ كانط «فكرة من أجل تاريخ شامل» بالتأمل فى الحقيقة التى تقول بأن التاريخ الإنسانى ما هو إلا عالم من المصادفات والأعراض التجريبية، تكون معه مهمة التساؤل العقلانى هى كيف يستخلص من صور الاطرادات المنتظمة معنى. وبقدر ما يعد المصدر الرئيسى لهذه المصادفات العرضية هو - فيما يذكر- الحرية الإنسانية التى حررت الناس - وعلى أى مستوى- من الاطرادات الثابتة للغريزة الحيوانية، ولم تخضع أفعالهم لأى خطة عقلية جمعية واعية (I8:17-18). وعلى أساس الحل الذى

قدمه كانط للمشكلة الميتافيزيقية الخاصة بحرية الإرادة فى «النقد» الأول والثانى، يوجد أحيانًا اعتقاد بأنه ينظر إلى الأفعال الإنسانية فى عالم الظواهر (عالم الفينومينا) كما لو كانت تخضع للقوانين السببية الضرورية، ويمكن بحثها بالطريقة نفسها التى تبحث بها الظواهر الخاصة بالحركات السماوية أو غيرها من الظواهر الفيزيائية (انظر: krv-A:550 /B587, Kpv 5:99). فى حين أن الحرية تنتمى كلية للذات النومينية، غير أن ذلك فهم خاطئ - أو بالأحرى استدلال مغلوط- من حل كانط لمشكلة الحرية. فكانط لم يعتقد أبدًا أن المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالحرية يمكن أن تحل، فقط بالتسليم بسبب ترانسندنتالى حر فى العالم النومينى، بل يعتقد بالفعل أن الأفعال الإنسانية فى عالم الظواهر ليست مستثناة من الضرورة الطبيعية. ولكن لا يترتب على ذلك أننا نستطيع أن نعرف نوع الضرورة الطبيعية التى تحكم الإرادة الإنسانية. بل إن كانط فى الحقيقة يعتقد أنها غير قابلة للمعرفة؛ ومن ثم فالمستقبل فيما يتعلق بأفعالنا «غير قابل للاكتشاف استنادًا لقوانين الطبيعة المعروفة» -كما يحدث فى كسوف وخسوف الشمس والقمر الذى يمكن التنبؤ به سلفًا بالوسائل الطبيعية. (SF 7:97). ومقاربة كانط «البرجماتية» للأنثروبولوجيا بكليتها (دراسة الطبيعة الإنسانية) بنيت على رفضه فى أوائل سبعينيات القرن الثامن عشر – لمقاربة إرنست بلاتنر «E.Platner» الفسيولوجية للموضوع (انظر: AK 10:146). فكون إرادتنا غير محكومة بالغريزة أو بالقوانين الفسيولوجية أو غيرها من صور الاطراد الطبيعى القابل للاكتشاف- هو بالنسبة لكانط مؤشرًا تجريبيًا (وإن لم يكن دليلاً) على حريتنا.

التاريخ وعلم الحياة:

يعتبر كانط الكائنات الحية بوجه عام، كائنات يعرض استعدادها وسلوكها أشكالاً من الاطرادات القابلة للتصور، والتى لا يمكن تفسيرها بإخضاعها للقوانين السببية (الآلية) التى تجعل الظواهر الفيزيائية مفهومة لنا. وبدلاً من ذلك، يمكن فهمها بإخضاعها لمفهوم تنظيمى لكائن متعضون «Organized Being»، أى كائن تنتج استعداداته وتنظيماته الداخلية وسلوكه شكله العضوى، والذى يمكن أن يوصف بالتالى على أنه «سبب ونتيجة ذاته» (ku 5:370). ولا يوجد كائن فى الطبيعة يتطابق تطابقًا تامًا مع هذا المفهوم، ولكن هناك كائنات فى الطبيعة تقترب منه (أقصد الكائنات الحية)، تحكم

البحث فى عمليات حياتها منظومة من المبادئ التنظيمية أو القواعد، والتى تعادل الافتراض بأنه فى الكائن المتعضون «كل شيء هو غاية ووسيلة معًا بشكل تبادلى»، وهو افتراض لا يؤخذ بشكل دوجماطيقى، بل يستخدم فقط كعامل مساعد على الفهم (ku 5:376). أو بعبارة أخرى، فإن عمليات الحياة للكائن المتعضون، تعطى تفسيرًا أوسع للمعقولية الغائية التى نبحث عنها. والمنطق الذى يقف وراء هذا الافتراض أنه ستكون لدينا فرصة الحصول على كل شيء عندما نفترض وجود أكمل ترابط غائى فى الكائنات المتعضونة، ما دام ذلك سيرشدنا لاكتشاف ما إذا كانت هناك غائية حاضرة هناك. وغياب الغائية يمثل فحسب قيدًا تجريبيًا لمعقولية الكائن العضوى بالنسبة لنا، ومن ثم لن نكتسب معرفة عن أى كائن تغيب عنه الغائية.

«وحيث إن البشر فى مساعيهم لا يسلكون فى المجمل العام وفقًا لغرائزهم فحسب كالحيوانات، ولا أيضًا كمواطنين عقلاء فى العالم وفقًا لخطة عامة مشتركة، لذلك من المستحيل أن يكون لهم تاريخ ينسجم مع خطة معينة»، (والتى ربما نراها عند النحل أو حيوان القندس) (I8: 17). وعلى الرغم من ذلك، هناك صور للاطراد المنتظم الذى يمكن ملاحظته من بين الأفعال الحرة للبشر فيما يتعلق بنتائجها:

> فالزيجات، وما ينتج عنها من مواليد ووفيات، تلك التى يكون للإرادة الحرة تأثير كبير عليها، لا تخضع لأى قاعدة نستطيع بمقتضاها أن نحدد عددها حسابيًا، على الرغم من أن القوائم السنوية الخاصة بها فى الدول الكبرى تثبت أنها تحدث وفقًا لقوانين ثابتة للطبيعة، شأنها شأن العواصف المتقلبة التى لا نستطيع تحديد حدوث واحد منها مقدمًا، فى الوقت الذى ننجح فيه على الجملة فى المساعدة فى نمو النباتات ومدها بأسباب الحياة وشق مجارى الأنهار وغيرها من النظم الطبيعية فى اتجاه موحد لا يعوقه شيء. (I8: 17).

وتعتمد فلسفة كانط فى التاريخ على نسبة غائية طبيعية، أو توجه لا واعٍ وغير مقصود لهدف معين، للحوادث التاريخية. وكى يكون هناك معنى لحقيقة انهماك العديد من الناس فى سلوك معين، ولفترات طويلة من الزمن، يجب أن تتضمن الغائية الطبيعية فى التاريخ غايات توجه الأفعال الجمعية لكثير من الناس، بل وفى الحقيقة لكثير من الأجيال البشرية، ولكن لأن الكائنات البشرية لا تقوم بالتنسيق بين أفعالها «شأن المواطنين

العقلاء فى العالم، وفقًا لخطة عامة مشتركة» فلا بد للغرضية أن تكون لا واعية وغير مقصودة، بل يجب أن تكون غرضية طبيعية، كتلك التى نجدها فى التنظيم العضوى للنباتات والحيوانات. وفكرة كانط من أجل تاريخ شامل هى فكرة تنظيمية لضبط بحث التاريخ، مسترشدة بفرض كاشف هو أن التاريخ الإنسانى موجه بغائية طبيعية.

وحيث إن الإنسانية هى نوع من أنواع الكائنات الحية، بحث كانط عن غائية طبيعية فى التاريخ مرتبطة بالغائية الطبيعية التى نكتشفها فى الكائنات البشرية بوصفها كائنات حية. وأحد الفروض الكاشفة التى نستخدمها فى بحث الكائنات العضوية ينبغى أن يكون له علاقة بتطور نماذج من الأفراد إلى مرحلة النضج.. وهو يتضمن مفهوم «الاستعداد أو القابلية»؛ وهى نزعة كونية لدى الكائن العضوى تؤهله لتطوير منظومة قدراته لتلائم كأفضل ما تكون إمكانية مواصلته لطريقته فى الحياة. والقاعدة التنظيمية التى تحكم بحث الاستعدادات وصور القابلية، هى أن «كل الاستعدادات الخاصة بالكائن الحى محددة مسبقًا من أجل تطوير أنفسها بشكل كامل وغرضى» (I8: 18). بمعنى – إذا تكلمنا على أسس منهجية خالصة – أننا نعد شيئًا ما استعدادًا طبيعيًا – بالنسبة للتطور العادى دون عوائق للكائن العضوى– فى حالة واحدة هى أن يؤدى هذا الاستعداد إلى التطوير الكامل والملائم لعمليات الحياة الخاصة بهذا النوع من الأحياء. وفى البحث الخاص بعمليات نمو الكائن العضوى، نستطيع أن نتصور النزعات الكونية التى تكشف عن نفسها فى هذه العمليات حول التطور الكامل لمثل هذه الاستعدادات (مثل تطور القدرة على الصيد أو العثور على الشريك) فالحيوان المفترس مثلاً يطور من استعداداته التى تمكنه من مطاردة وقتل فريسته، فى الوقت الذى تطور فيه الفريسة من الحيوانات العاشبة من استعداداتها للاختباء والفرار أو مقاومة وصد هجوم المفترسات، كما تمكنها استعداداتها أيضًا من العثور على والتغذى على النباتات التى تعيش عليها.

وأولى مسائل كانط فى «فكرة من أجل تاريخ شامل» تستشهد بهذه القاعدة الغائية، ثم تجئ المسألة الثانية لتطبقها على النوع الإنسانى بطريقة موسعة ومبتكرة، على ضوء قدراته المتميزة كنوع يخص كائنات حرة عاقلة. والعقل هو إمكانية على تحرير تلك الكائنات من التقيد بطريقة واحدة فى الحياة، ويمكنهم من اختراع – إذا جاز التعبير– طبيعتهم الخاصة، ودورهم فى العالم الطبيعى (MA 8:111-112)؛ فهو يهب الكائنات البشرية ما

يسميه روسو «إمكانية بلوغ مرتبة الكمال»[1] Perfectibility؛ ومن ثم، فالاستعدادات التى لدى الكائنات العاقلة ليست ثابتة بالغريزة، كما هى عند بقية الحيوانات، بل تبتكرها الكائنات البشرية ذاتها.. ويترتب على ذلك مسألة كانط الثالثة وهى: «لدى الطبيعة إرادة فى أنه ينبغى على الكائن البشرى أن ينتج كل شىء يتجاوز النظام الآلى لوجوده الحيوانى من ذاته كلية، ولا يشارك فى أى نوع آخر من السعادة أو الكمال إلا ما اجتهد فى صنعه لنفسه، متحررًا من الغريزة من خلال عقله هو» (I 8:19).

الأساس الاقتصادى للتاريخ:

علاوة على ذلك، فالتاريخ يتضمن انتقال وتسليم الاستعدادات الإنسانية من جيل إلى الجيل التالى عليه من الكائنات البشرية، حيث يتم تعديلها وزيادتها اعتمادًا على عقل هؤلاء الذين تسلموها.. وبناءً على ذلك، فإن ما نقول عنه إنه استمرار لتطور ونمو استعدادات النوع البشرى، والقاعدة الكاشفة التى تقول بأن الطبيعة نظمت الأشياء بالطريقة التى تصل بها جميعها إلى قمة التطور فى النهاية، تعادل ما يقال عن أن التاريخ الإنسانى يعرض نزعة غير مقصودة من الكائنات البشرية ذاتها، لتراكم وتطور الملكات الإنسانية بلا حدود، وتطور مختلف سبل الحياة مع طرق الحياة السائدة على النحو الذى يمّكن تلك الملكات من أن تتدرب إلى أقصى درجة وتتطور أكثر. وفى مقاله «بداية تخمينية للتاريخ الإنسانى» يميز كانط الأوجه المختلفة أو مراحل التاريخ الإنسانى، المستندة إلى طريقة الحياة المتطورة تاريخيًا السائدة فيها. ففى المرحلة الأولى عاش الناس كصيادين وجامعى ثمار. وفى المرحلة التى تلتها، دجنوا الحيوانات وعاشوا حياة رعوية كرعاة بدويين. (MA 8: 118-119).

ثم جاءت بعد ذلك الثورة الحقيقية فى التاريخ الإنسانى، وفقًا لتفسير كانط، عندما طوّر الناس من قدرتهم على الزراعة وإنبات المحاصيل. فالزراعة تحتم نمط الحياة المستقرة، من أجل الصبر على إنضاج المحاصيل، وأيضًا من أجل العيش على استهلاك الغلة المختزنة. فالزراعة تفرض على المنتجين أن يلزموا أنفسهم بأجزاء معينة من سطح الأرض، وأيضًا أن يدافعوا عن تلك الأجزاء ضد عدوان الآخرين، خاصة ضد غارات هؤلاء الذين لا يزالون يمارسون أشد طرق الحياة بداوة، كالرعاة الذين يريدون سوق قطعانهم عبر الأرض المزروعة. فالعمل بالزراعة هو أكثر أنماط الحياة المنتجة ابتكارًا.

فالزراعة تفرض ابتكارًا أن يكون هناك فائض، وتعلم الناس كيف يخططون لحياتهم، وإرجاء إشباع حاجاتهم، وتجعلهم أحرارًا في تنويع أنشطتهم، وقد أدى ذلك إلى اختراع المدن، وتطور مختلف الفنون العملية، وتقسيم العمل. ويمكن تخصيص جزء من فائض الإنتاج - بل يجب- لتكوين قوة عسكرية ممانعة، يحتاجها الناس لحماية حقوقهم فى الملكية، سيان بالنسبة لبضائعهم المختزنة أو أراضيهم، على النحو الذى يجعل الزراعة وأساليب الحياة المدنية ممكنة (MA 8:119-120). فحماية الممتلكات الخاصة عند كانط، كما عند لوك وروسو وكثير من المنظرين السياسيين المحدثين الآخرين تمثل الوظيفة الأساسية والمنطقية للمجتمع المدنى، وأساس كل تلك المؤسسات الدفاعية القانونية المكلفة بحماية الحقوق والعدالة.

ولا يفوتنا هنا أن ننوه عن الطريقة التى سبقت بها تلميحات فلسفة كانط فى التاريخ، المفهوم المادى الماركسى للتاريخ. فماركس أيضًا فهم التاريخ على أنه ينقسم إلى مراحل، تتميز كل منها بطريقتها الخاصة فى الإنتاج، والتى تختلف بشكل أساسى عن غيرها من حيث درجة التطور التى بلغتها قوى المجتمع المنتجة. وفهم أيضًا أن المؤسسات السياسية تقوم على علاقات الملكية المتطابقة مع الطريقة السائدة للإنتاج. نعم، إن نظرية كانط تفتقر بالطبع للمفهوم الماركسى عن الصراع الطبقى باعتباره هو المحدد للديناميكيات الاجتماعية، ولكن كانط تصور التغيير الاجتماعى على أنه ينطوى على صراع بين أشكال الإنتاج الأعلى والأدنى- أقصد الصراع بين أساليب الحياة الرعوية والزراعية.

لا اجتماعية النزعة الاجتماعية:

ومع ذلك، وبطريقة أخرى أيضًا، تؤسس فلسفة كانط فى التاريخ التقدم الاجتماعى وبعمق على الصراع الاجتماعى. ففى المسألة الرابعة من «فكرة من أجل تاريخ شامل» حدد كانط الآلية التى تتكشف بها - كما يعتقد- الاستعدادات الإنسانية فى التاريخ، هذه الآلية هى الخصومة الاجتماعية- أى النزعة الموجودة فى الطبيعة الإنسانية للتنافس مع الغير من الكائنات البشرية، وأن تكون لها أسلوبها الخاص فى مواجهة إرادة الآخرين، وأن تحقق أعلى مرتبة أو وضع فى نظر الآخرين. وتلميحًا لملاحظة أبداها مونتني(*)

(*) فيلسوف فرنسى (1532-1592) اصطنع الشك كى يخلص إلى أن الدين وحده هو الذى يوفر لنا اليقين. المترجم.

«Montaigne» - أحد الكتاب المفضلين عند كانط- يسمى هذه النزعة فى الطبيعة البشرية «لا اجتماعية النزعة الاجتماعية»[2] unsociable sociability أو انطوائية النزعة الاجتماعية.. وكان يعنى بها نزعة الإنسان فى الاعتماد على الغير (مع احتفاظه بتفوقه عليه)، وفى الوقت نفسه النزعة لمقاومة هذا الغير ومعارضته، وعزل نفسه عنه، والتصرف بطريقة لا اجتماعية داخل هذه العلاقة الأساسية للاعتماد المتبادل. ومن خلال لا اجتماعية النزعة الاجتماعية، نسعى لإحراز الشرف والسلطة والثروة، أى ممارسة التفوق والتعالى على الآخرين من خلال السيطرة على آرائهم ومخاوفهم واهتماماتهم. تلك هى الموضوعات الثلاثة للعواطف الإنسانية (VA 7:271-275)- أى الرغبات والأهواء التى يصعب علينا التحكم فيها عن طريق العقل. وفى «نقد العقل العملى» تظهر لا اجتماعية النزعة الاجتماعية بوصفها «وهمًا ذاتيًا» (kpv 5:72). وفى «الدين فى حدود العقل وحده» تظهر مرة أخرى على أنها النزعة المتأصلة للشر فى الطبيعة البشرية. (R6: 29-44).

وقد تطورت لا اجتماعية النزعة الاجتماعية جنبًا إلى جنب مع ملكة العقل نفسها، التى جعلتنا نعرف أنها نزعة شر، وكلاهما نتاج للمجتمع. وما نقوم به من أفعال بمقتضى الميل للا اجتماعية النزعة الاجتماعية هو شيء نفعله بحريتنا وإرادتنا، ويجب أن نلام عليه، ولكن هناك قصدية طبيعية وراء لا اجتماعية النزعة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فإن الطبيعة تستخدم هذه النزعة لتعزيز تطور استعدادات النوع الإنسانى، فحينما يسعى الناس لإحراز التفوق والتميز على الآخرين، يتعسون أنفسهم ويجعلون أنفسهم أشرارًا؛ ولكنهم فى هذه العملية، يطورون من قدراتهم التى ستنتقل للأجيال التالية وتثرى كلاً من الطبيعة البشرية والتاريخ الإنسانى.

الدولة السياسية:

ومع ذلك، تصل لا اجتماعية النزعة الاجتماعية، كآلية لتطوير الاستعدادات الإنسانية، إلى نهايتها عند النقطة التى يؤدى فيها الصراع الإنسانى إلى تمزق الحياة المدنية المستقرة وإشاعة الفوضى فيها.. تلك الحياة المتحضرة التى نحتاجها لحماية

الملكات الإنسانية وإضافة المزيد من التطور إليها، فإن لم تكن الحياة والملكية الخاصة فى أمان، فلن تكون لدى الناس الفرصة لتحسين أنفسهم، وسيفقدون الحافز على تركيم منتجات العمل الذى قد يسلب منهم قبل أن يتمكنوا من الاستمتاع به؛ ومن ثم فإن غاية الطبيعة فى إحداث تطوير مستدام لاستعدادات النوع الإنسانى، تتطلب مجتمعا مستقرًا منظمًا، وتتطلب أيضًا حالة من الأمان مع العدالة. وعندما تصل المدنية لهذه النقطة، فإن القصدية الطبيعية تستلزم أداة أخرى بجانب لا اجتماعية النزعة الاجتماعية لتحقيق التوازن مع آثارها القصدية المضادة.. هذه الأداة التى قدمها كانط فى المسألتين الخامسة والسادسة من «فكرة من أجل تاريخ شامل»؛ هى التأسيس لـ«مجتمع مدنى عالمى يقيم الحق الشامل» (I8: 22). هذا المجتمع المدنى الذى يتميز بسلطة إجبارية لحماية الحقوق والملكية الخاصة، هو الدولة السياسية. إن قدرة الناس على الاعتراف بهذه الدولة وطاعتها، من أجل تعزيز التطور الكامل لاستعدادات نوعنا الإنسانى، وأيضًا من أجل تأسيس دولة سياسية تنسجم مع غائية طبيعية، هى خلق إرادى للكائنات البشرية ذاتها، وتخضع للمبادئ العقلية المثالية (للحق أو العدل).

إن ابتكار دستور مدنى مثالى للدولة، يمثل بالنسبة للنوع الإنسانى «مشكلة» يجب أن يجد الناس حلها بأنفسهم، فضلاً عن كونه غاية للطبيعة (مطلوبة بشدة لتسهيل الغاية الأساسية والأهم للطبيعة لتطوير الملكات الإنسانية). كذلك العدل بين الكائنات البشرية يمثل بالنسبة لهم مطلبا للعقل.. إنه هدف يجب عليهم إنجازه بلا قيد ولا شرط. وفى المسألة السابعة، أكد كانط أن هذه المشكلة لا يمكن حلها ما دامت ظلت الدول من حيث علاقاتها ببعضها فى حالة حرب دائمة. فالحروب ذاتها ليست فحسب مدمرة للظروف الضرورية لتطوير الملكات الإنسانية، بل وأيضًا الحاجة الدائمة للتأهب والاستعداد للحرب التى تشوه الدولة، حينما تضع السلطة فى أيدى هؤلاء الذين يحكمون بروح الاستبداد العسكرى، والانحراف بالمواهب والموارد الإنسانية لأهداف لا صلة لها بالتقدم الإنسانى، بل وهى بالأحرى معادية له.

إن كانط لم يكن يجهل الحجج التى طرحها تيرجوت «Turgot» فى قرنه، ثم أعاد إحياءها أنصار الحرب الباردة فى القرن العشرين، من أن التكنولوجيا العسكرية يمكن أيضًا أن تخدم التقدم الإنسانى.[3] ولم يكن يتسنى لكانط أن يدير ظهره لهذه الفكرة التى

كثيرًا ما ترتبط بهيجل - أى أن سمو الحرب يساعد فى توحيد الدولة، ويعلو بالأفراد فوق ميولهم الوضيعة، فى سعيهم وراء الرضى الذاتى الذى يميز الحياة الاقتصادية الخاصة فى زمن السلم. (والحقيقة أن كانط يعبر أيضًا بشكل مباشر عن هذه الفكرة «الهيجيلية» بنفسه[4] (ku 5:263)، ولكن كانط يعتقد أن تلك المرحلة من التاريخ التى أدى بها الصراع المسلح بين الدول والاستعداد للحرب إلى التقدم الإنسانى، هى مرحلة بدائية فجة، إذا ما قورنت بالمرحلة التى بلغها النوع الإنسانى الآن، على الأقل فى المناطق المتحضرة من العالم.

الفهم النظرى للتاريخ والنضال الأخلاقى:

والنتيجة، كما عبر عنها كانط فى المسألة الثامنة، هى أن التقدم نحو دستور مثالى، جنبًا إلى جنب مع ابتكار نظام للسلام الدولى بين الأمم، يمكن أن يعد كغايات للطبيعة فى التاريخ. فيقول: «يمكن للواحد منا أن يعتبر تاريخ النوع الإنسانى فى مجموعه إكمالاً لخطة خفية للطبيعة لإحداث دستور دولة مثالى داخليًا وخارجيًا من أجل هذه الغاية، باعتبارها الحالة الوحيدة التى يمكن فيها للطبيعة أن تطور بشكل كامل كل استعداداتها فى الجنس البشرى» (I8:27)

ومن المهم أن نميز هنا بين فرضيتين مختلفتين تمامًا (ومستقلتين عن بعضهما على الأرجح). الفرضية الأولى التى تمثل البؤرة الرئيسية لـ«فكرة من أجل تاريخ شامل» هى فرضية نظرية كلية؛ بتوجيه وإرشاد من المبادئ الكاشفة أو المنظمة للعقل، ينبغى أن نحاول استخلاص معنى مفهوم من التاريخ الإنسانى بوصفه عملية تنطوى على غائية لا واعية ومقصودة للطبيعة، إذ تعد غايتها القصوى بالنسبة للنوع الإنسانى هى التطور الأبدى لاستعداداته الذى غاياته أيضًا - والتى تأتى فى المرتبة الثانية بعد هذا- هى إبداع دستور مدنى مثالى عادل، ونظام دولى سلمى بين الدول. أما الفرضية الثانية التى نجدها واضحة فى كثير من النقاط فى مؤلفات كانط، والتى تعد بالغة الأهمية لفلسفته ككل، وإن كانت ذات أهمية مساعدة فقط بالنسبة «لفكرة من أجل تاريخ شامل» فهى فرضية عملية أو أخلاقية.. نحن ككائنات بشرية علينا واجب العمل معًا لإبداع وتحقيق غاية دستور مدنى مثالى يقيم العدل بين الناس. ومن أجل هذه الغاية أيضًا، نحن مطالبون بأن نلتمس نظامًا يضمن السلام الدائم بين الدول.

الفرضية الأولى لا تستلزم أى فروض أخلاقية مسبقة؛ وهى تنتج جزئيًا من مبادئ تنظيمية أوّلية للعقل عندما تطبق على حقائق التاريخ، وجزئيًا من هذه الحقائق ذاتها، كالحقيقة التى تقول إن الطبيعة تستخدم لا اجتماعية النزعة الاجتماعية كأداة للكشف عن استعدادات النوع الإنسانى. والحقيقة التى تقول بأنه فيما وراء نقطة معينة، يمكن لهذه الأداة أن تعمل لتحقيق غاية الطبيعة، ولكن بشرط أن يوازنها بجانبها نظام للسلام والعدل من إبداع الإنسان، داخل الدولة السياسية وبين الدول. الفرضية الثانية هى فرضية عملية (أو أخلاقية) خالصة؛ وهى مشتقة من الحقيقة التى تقول بأن الكائنات البشرية بوصفها كائنات عاقلة، هى غاية فى ذاتها؛ ومن ثم فهى كائنات يجب صيانة حريتها الخارجية، ويجب على كل الكائنات العاقلة أن تعتبر كمالها وسعادتها غايات لها.

والفرضية (النظرية) الأولى لا تعتمد مطلقًا على الفرضية الثانية العملية (أو الأخلاقية). وفى رأى كانط، أن العقل العملى هو الذى يؤسس واجباتنا الأخلاقية، وليست القصدية الطبيعية. فإذا كان ثمة شيء ما هو غاية الأخلاقية لأغراض عملية، فإنه لا يترتب على ذلك أن يعتبره العقل النظرى غاية للطبيعة. ولا الحقيقة التى تقول إن الشيء الذى يجب أن ينظر إليه كغاية للطبيعة لأغراض كاشفة، يتضمن بالضرورة وجود أى سبب أخلاقى لتعزيزه. فكانط يؤمن بالفعل بأن بعضا من واجباتنا -مثل: واجباتنا نحو أنفسنا بالنسبة لحفظ الذات، فضلاً عن حاجتنا للطعام والشراب والجنس- مشتقة من احترام القصدية الطبيعية لنظامنا ككائنات حية؛ ولكن لا اجتماعية النزعة الاجتماعية تقدم أيضًا قصدية طبيعية لحياتنا التى تقنعنا بالسعى وراء التفوق والتعالى من خلال الشرف والثروة والسيادة الاستبدادية على غيرنا من البشر الذين هم فى نظر العقل متساوون معنا، ومعاملتهم باعتبارهم مجرد وسائل لغاياتنا الأنانية، ولكن مثل هذا السلوك هو مثال نموذجى لما يمكن أن ينسف القانون الأخلاقى. والقول بأن مثل هذا السلوك يخدم الأغراض الطبيعية ليس مبررًا ولا عذرًا له. لقد كان كانط صريحًا تمامًا فى أن الغائية الطبيعية ذاتها لا تستلزم أى واجب أخلاقى للتعاون معها: «فأنا عندما أتكلم عن الطبيعة، فهى تريد أن يحدث هذا أو ذاك.. بيد أن هذا لا يعنى أنها تسند إلينا واجبًا نفعله؛ لأن العقل العملى وحده ودون إكراه هو الذى يمكنه فعل ذلك، بل بالأحرى إن الطبيعة ذاتها هى التى تقوم به، شئنا أم أبينا»[5] (EF 8:365). وبعبارة أخرى عندما يكون

علينا واجب فعل شىء ما ينسجم مع غايات الطبيعة، فإن الغائية الطبيعية تتعاون معًا على فعله، ولكن عندما تتعارض الغايات الأخلاقية مع غايات الطبيعة، فستقاوم الطبيعة الإرادة الخيرة.

وعلى الرغم من ذلك، هناك ارتباط واحد بين فرضيات كانط النظرية عن التاريخ وبين فرضياته العملية.. هذا الارتباط يجعل الفرضية الأولى جزءًا من أساسنا للفرضية الثانية. بمعنى أن القول بأنه بناء على فلسفة التاريخ النظرية كما هى متصورة غائيًا، فإن القصدية الطبيعية التى تقود إلى دستور مدنى مثالى، وتقود إلى سلام دائم بين الأمم - والأكثر من ذلك، الأسباب الفعلية التى تجعلها تفعل ذلك - نقول إن كل ذلك يكوّن جزءًا من السبب الذى يفرض علينا واجبًا أخلاقيًا، هو أن نجعل من وضع دستور مدنى مثالى وسلام دائم من بين غايات أفعالنا، فالسبب الأخلاقى الذى يعترف بأن الكائنات البشرية غايات فى ذاتها، يمدنا بالأساس الذى نحترم بمقتضاه حقوقهم ونقدر الترتيبات الخاصة بصيانة هذه الحقوق، ولكنه عندما يعطينا الأسس الأخلاقية للنضال من أجل دستور مدنى مثالى، يكون ذلك فقط بشروط تجريبية ممكنة معينة، وتحديدا بشرط أن يكون الناس أنفسهم قد أقاموا مؤسسات لحماية حقوق الإنسان من خلال عمل جمعى إجبارى على شكل دستور مدنى.. وحيثما وجدت أشكال منقوصة من الدساتير المدنية فإنها تضعنا فى مواجهة إمكانات تاريخية لتحسينها.

ونحن حينما ننظر للتاريخ وما يشتمل عليه من قصدية تجاه كمال الدساتير المدنية، فإن ذلك يعطينا سببًا أخلاقيًا للتعاون مع تلك القصدية. وقد رأينا أنه بالنسبة لكانط نفسه، فإن الوجود الفعلى للدساتير المدنية ذاتها، ممكن تاريخيًا تحت الحاجة الملحة التى تفرضها طريقة الحياة الزراعية، ونمو المراكز الحضرية، وفائض الإنتاج الذى أصبح ممكنًا بفضل هذه الأشكال الاجتماعية - الاقتصادية. وفهم أيضًا الحالة المنقوصة للدساتير المدنية الناتجة عن كونها نشأت تحت ضغط الاستبداد العسكرى الذى يعكس الظروف الاجتماعية التى حتمتها لا اجتماعية النزعة الاجتماعية للكائنات البشرية. والسياق الكلى الذى من المنطقى أن نقوم من خلاله بتحسين الدساتير المدنية كغاية أخلاقية، مشروط بالممكنات التجريبية التى ركزت عليها فلسفة كانط فى التاريخ.

ومن الحقائق الممكنة أيضًا بدرجة كبيرة، أن مزيدًا من التحسين للدساتير المدنية

فى المرحلة الراهنة من التاريخ، يجب أن يعتمد على تحقيق السلام بين الأمم. (وكما رأينا، فإنه ليس كل الناس يعتقدون أن تلك حقيقة على الإطلاق، سيان فى أيام كانط أو أيامنا نحن).. إذن، فالحقائق التاريخية المحتملة، جنبًا إلى جنب مع المبادئ الأخلاقية الأولية، هى التى تعطينا مبررًا ما للسعى من أجل السلام الدائم، كجزء من عملية النضال من أجل دستور مدنى مثالى. فلسفة كانط فى التاريخ وحدها، منظورًا إليها كمشروع ذى باعث كشفى، للحصول وتنظيم المعرفة النظرية عن التاريخ؛ هى التى يمكنها توصيل أنواع المعلومات الضرورية التى تضمن إرساء السلام الدائم بين الأمم، بالإضافة إلى دستور مدنى مثالى، كغايات للأخلاقية.

التاريخ والإيمان الأخلاقى:

وهذا يستتبع أننا لو تصورنا أن الباعث على نظرية كانط فى التاريخ ذاته؛ هو الإيمان الأخلاقى بتحقيق هذه الغايات التاريخية أو الأمل فى ذلك، فتصورنا هذا سيكون بلا معنى.. ذلك - وكما قلنا قبل ذلك- لأن الأساس المنطقى لوضع هذه الغايات ليس بكليته أوّليًا، ولكنه يعتمد على النتائج النظرية المترتبة على القول بأنه فى سياق فلسفة كانط فى التاريخ، يمكن أن يكون الباعث الوحيد عليها هو نتائج مشروعه فى التساؤل النظرى. وتفسير استدلال كانط بهذه الطريقة وحدها التى تبدأ من الطموحات الأخلاقية وتنتهى بالنتائج التاريخية، ليس فحسب استدلالاً يثير السخرية من الإيمان الأخلاقى الكانطى الذى لا معنى له سوى أنه مجرد تفكير تواق لتحقيق الأمنيات بلا أساس، ولكنه أيضًا يعرض الآمال الأخلاقية ذاتها على أنها تقوم على غايات تفتقر للباعث العقلانى الكافى بالدرجة الأولى؛ ومن ثم فمثل هذا التفسير لم يفشل فحسب فى الالتقاء بمضمون نصوص كانط فى فلسفة التاريخ، ولكنه أيضًا تفسير يعارض نفسه بشكل واضح، حيث - إن صح- يدعونا لرفض فلسفة كانط فى التاريخ برمتها على أساس عدم وجود ما يبعث عليها منطقيًا، ويجب ألّا تؤخذ على محمل الجد. حالة واحدة فقط يمكن فيها لفلسفة كانط فى التاريخ أن يكون لها معنى - وكما جاء على لسان أحد الكُتّاب المحدثين فى هذا الموضوع- هى عندما نراها قد استوفت كلاً من الحاجات النظرية والعملية للعقل(6).. علاوة على أن علينا أن نتيقن من أن صيغة الاستيفاء للحاجة النظرية تأتى من حيث الترتيب المنطقى قبل نشوء الحاجة العملية.

ومع ذلك؛ فإن إغراء الاعتقاد بأن الاعتبارات العملية هى التى بعثت بحق على المبادئ النظرية لفلسفة كانط فى التاريخ، ربما يشير لمشكلة حقيقية. فربما كانت المصادفة السعيدة وحدها هى جعلت مجموعة من الأهداف أو الغايات العملية (أو الأخلاقية) مثل الدستور المثالى للمجتمع المدنى والسلام الدائم بين الأمم والتحسين الأخلاقى للنوع الإنسانى، نقول: جعلت هذه الأهداف العملية تظهر عندما بدأنا نفهم التاريخ الإنسانى نظريًا وفقًا للمبادئ التنظيمية للحكم الغائى. ومن يدرى، لعلنا نجد مثل هذه المصادفة المريبة.. إذ لماذا يتعين أن يكون أفضل تفسير نظرى لتاريخنا يشير إلى طريق الواجب الأخلاقى - أو حتى لسلسلة من الواجبات - وربما يعطينا أيضًا مبررًا للأمل بأنها يمكن أن تتحقق؟ طريقة واحدة فقط يمكننا بها إزالة هذا الشك، هى أن ننسب لكانط الرأى الذى يقول إن المغامرة بكليتها كانت وراءها منذ البداية بواعث من الآمال الأخلاقية، يستند الشك نفسه إلى سوء فهم لمقاصد كانط؛ ولكننى أكدت من قبل أن هذا المخرج لا يمثل تفسيرًا يمكن الدفاع عنه لما يقوله وما يفعله كانط فى فلسفة التاريخ. فإذا كانت هناك ثمة علاقة من الاعتماد أو التبعية، فهى فيما يبدو تذهب فى الاتجاه المعاكس - بمعنى أن المشروع النظرى للتاريخ يساعدنا فى فهم ما الغايات التاريخية المحددة التى يجب أن يجعلها العقل الأخلاقى موافقة لمبادئه الأولية.

ومع ذلك، لا تزال هناك فيما يبدو مصادفة مريبة فى أن يجيز الفهم المنطقى للتاريخ ذلك. فإذا كان هناك ثمة رد عام على هذه الشكوك، ففى اعتقادى أنه يكمن فى محاولة كانط - والتى شغلته بشكل متزايد فى النقدين الثانى والثالث- عقد «مصالحة» بين العقلين النظرى والعملى، أو البرهنة على «وحدتهما». وبعبارة أخرى نقول إن كانط نفسه أيضًا شعر بالحيرة إزاء العلاقة بين الجانبين النظرى والعملى من فلسفته، ليس بالنسبة لمجال التاريخ فحسب، بل وأيضًا فى معرفتنا بالطبيعة ككل، وفعلنا فيها، وفى الهوة بين المشكلات الميتافيزيقية التى لم تجد حلاً، وبين حاجتنا الدينية لوجود حلول لها، وفى العلاقة بين معرفتنا بالطبيعة وبين استجابتنا الإستاطيقية لها. لقد أراد أن يجعل كل هذه الارتباطات أكثر معقولية، ويوحد تحت مبادئ ما يبدو بشكل مقلق وكأنه ضربة حظ، أو مصادفة موضع شك. يضاف إلى ذلك أن ما ينتوى كانط أن ينجزه تحت هذه

العناوين غير واضح تمامًا، وربما الأقل من ذلك وضوحًا، ما إذا كان قد أنجز شيئًا مطلقًا. إذن، ربما يتعين علينا أن نتعلم كيف نعيش مع شكوكنا المقلقة.

وليس علينا أيضًا أن نسلم جدلاً بأنه يفترض على فلسفة كانط فى التاريخ أن تعطينا أسبابًا للتوقع أو التنبؤ بنجاح نضالنا الأخلاقى - أى التقدم الفعلى للدساتير المدنية نحو الكمال. والتعاون الفعلى بين الدول من أجل تكوين فيدرالية قانونية، للمحافظة على سلام دائم بينها، فأحيانًا يبدو كانط كأنه يعتقد بأنها تمدنا بالفعل بهذه الأسباب، لأنه فى مقاله «نحو سلام دائم» يعرض نتائج مستخلصة من فلسفة التاريخ تعطينا «ضمانًا» لتفاهمات واتفاقات السلام الدائم التى أوجزها (EF 8:360-368). لقد أدرك جيدًا أنه قبل أن يتخذ رؤساء الدول - هؤلاء الذين يشك فيهم كانط (وأحيانًا يسخر منهم، وكثيرًا ما يعتبرهم رؤساء سيئين) - والذين يوجه إليهم مقاله، نقول قبل أن يتخذوا خطوات إيجابية نحو سلام فيدرالى، سيحتاجون لإعادة طمأنة على أن الوجهة التى يقودهم إليها كانط تحمل بعض دلائل النجاح فى التاريخ الإنسانى. وعلى الرغم من ذلك، ليس من الواضح مباشرة كيف يمكن لفلسفته فى التاريخ أن تقدم لهم هذه التأكيدات، وتظل فى الوقت نفسه متسقة من مزاعمها النظرية.. فتعيين شىء ما على أنه غاية للطبيعة، معناه عند كانط القول بأن لدينا أسبابًا كشفية أو تنظيمية لفحص الحقائق على افتراض أن هناك ميولا طبيعية تعمل على تحققها فعليًا، ولكن هذه الأسباب الكشفية بذاتها لا تقدم لنا ضمانًا نظريًا، بل فى الحقيقة لا تقدم لنا أى دليل حقيقى على الإطلاق على أن ما عيّناه على أنه غاية طبيعية سيتحقق بالفعل. فالتوصية الكشفية لا تقول سوى إننا ضخمنا من المعقولية بالبحث عن مثل هذا الدليل، ولا تخبرنا - بشكل مؤكد - بأننا نضمن العثور على ما نبحث عنه.

يضاف إلى ذلك أن تعيين شىء ما على أنه غاية طبيعية، لن يكون له معنًى تجريبى، ولو للأغراض الكشفية، إن لم نلحظ بعض الآليات التى تعمل نحو إنجازه. فنحن نقول إن الحفاظ على درجة حرارة ثابتة للجسم هو غاية للطبيعة بالنسبة للحيوانات، لأننا نلاحظ سلوكيات غريزية وآليات تتجه لرفع درجة حرارة أجسامها عندما تشعر بالبرد الشديد. وتخفيض حرارة أجسامها عندما تشعر بالحر الشديد.. وبالمثل، هناك شرط ضرورى لتصور إنجاز السلام الدائم بين الأمم كغاية للطبيعة، هو العثور على بعض الآليات التى

تعمل بالفعل فى هذا الاتجاه. وبالتوازى مع هذا الخط الفكرى، يستشهد كانط بحقيقة مهمة هى أن الأمم يمكن أن تكون أقوى عسكريًا، ولكن فقط لو كانت قوية اقتصاديًا. وأن الأمة الأكثر تحضرًا، تصبح قوة اقتصادها متوقفة على ازدهار السلام. فالأمم التى لا تثمن علاقات السلام مع جيرانها، ستعجز أكثر فأكثر عن تحقيق انتصارات فى حروبها معها، فى حين أن الأمم التى فى وضع أفضل بالنسبة للدفاع عن نفسها، هى أيضًا ينبغى أن تكون الأكثر استعدادًا للانضمام للفيدرالية السلمية. (انظر: EF 8: 368, I 8:27-28).

ولكن، يبدو أن كانط يعترف أيضًا بأن الأسباب الكشفية التى تقدمها فلسفته النظرية فى التاريخ لتوقع نجاح مشروعه للسلام الدائم، فشلت فى تقديم ضمان نظرى حقيقى. وعند هذه النقطة التى نكص فيها على عقبيه إلى الواجب الأخلاقى، علينا أن نعزز غاية السلام الدائم، ونأمل - سيان على أسس عملية أو دينية- عقلانية - أن الغاية ستتحقق. إنه أمل عقلانى أكثر منه أى توقع نظرى، ذاك الذى يؤكده «كضمان» للسلام الدائم (EF8:360-362)، فهو يسلم وبوضوح أنه حتى ذلك الأمل لن يكون معقولاً، ما لم تكن هناك أسس نظرية بشكل عام لتوقع نجاحه. وبناء على ذلك، قدم توليفة، لا يمكن إنكار أنها أقل من أن تكون مقنعة أو حاسمة، من التوقعات الاستكشافية والأسباب التجريبية الداعمة لها، باعتبارها كافية لتكوين تلك الأسس؛ «فالطبيعة تضمن السلام الدائم من خلال آلية الرغبة الإنسانية ذاتها، مع التأكيد أنها غير كافية للتنبؤ بمستقبله (نظريًا)؛ ومع ذلك تظل كافية من أجل الأغراض العملية، وجعل العمل من أجل هذه الغاية (وليس مجرد الوهم) واجبًا علينا». (EF 8:368).

التقييم النقدى لفلسفة كانط فى التاريخ:

ثم لنفرض أننا فسرنا آراء كانط على النحو الصحيح مع شىء من التعاطف، فهل هذه الآراء - إذا أخذنا الأمر على محمل الجد- تستحق أن تقبل؟ ففلسفة كانط فى التاريخ تعتمد على التسليم بوجود غائية طبيعية فى التاريخ الإنسانى - على الأقل للأغراض الكشفية- ذات أهداف جمعية ولا واعية. هذا الوجه من نظرية كانط يجعلها مسرفة تأملية لا تجريبية، بل وأيضًا غامضة ومبهمة. وبهذا الاعتبار، قد تبدو فلسفته فى التاريخ شديدة الصرامة تقف على طرفى نقيض مع ما اشتهر عنه كشاك وأبستمولوجى متواضع

يأخذ جانب الحذر. فأنصار ما يسمى بـ«النزعة الفردية الميثودولوجية» سيقولون إن الاحتكام للنزعات أو الاتجاهات التاريخية أمر معقول ومقبول إذا أمكننا أن نستوثق من وجودها، ثم فسّرت بلغة الخيارات والبواعث الخاصة بالأفراد، عندما تتوافر لها أسس ميكروسكوبية.

غير أن كانط لم يكن واحدًا من أصحاب النزعة الفردية الميثودولوجية، وإنما لم يقصد بالغايات الجمعية اللا واعية التى افترض وجودها فى التاريخ الإنسانى لأغراض تنظيمية، أن تكون مسلمات اعتباطية. ولم يرد لها أن تنفصل عن البواعث والأفعال التجريبية القابلة للملاحظة للأفراد؛ فكل الهدف من النظرية ذاتها هو استخدام هذه الغايات لتعيين تلك النماذج الخاصة بالبواعث والأفعال الإنسانية ذات «الأثر التاريخى، مميزًا إياها عن العوامل العرضية فى الاختيار الإنسانى، والتى لا تعدو علاقتها بالتاريخ علاقة عابرة لا أهمية لها؛ ومع ذلك فمنهج كانط ما كان له أن يبدأ بالأسس الميكروسكوبية، ثم يستخلص منها الاتجاهات التاريخية أو الأغراض الطبيعية؛ بل كان يتوجب عليه أن يفترض أغراضًا طبيعية معينة بطريقة كشفية، ثم يستخدمها كمرشد لاكتشاف أنواع البواعث والأفعال، الفعالة تاريخيا، على المستويين الفردى والجمعى.

إن الغاية التاريخية من التطوير المستدام لاستعدادات النوع الإنسانى، تؤدى - على سبيل المثال- إلى تحديد لا اجتماعية النزعة الاجتماعية (السمات الإنسانية للسخط والاستياء والتنافسية) على أنها الآلية الأساسية لهذا التطوير- أى أن الحاجة التاريخية للأمم فى مرحلة معينة من التازيخ أن تظل فى حالة سلام من أجل استكمال دساتيرها المدنية، ومواصلة تطوير قدرات إنسانية جديدة، يقودنا للاعتراف بأهمية التجارة والنجاح الاقتصادى فى جعل الأمم قوية.. وأيضًا رفض المواطنين المشتغلين بالتجارة تحويل حياتهم وممتلكاتهم لتكون تحت تصرف رؤساء الدول المولعين بالحروب لتحقيق أوهامهم الجشعة البربرية فى الفتوحات العسكرية.. كذلك يحاول كانط أن يقدم لنا الغائية الطبيعية للتاريخ بوصفها غائية لا اعتباطية، بربطها بالغائية الطبيعية الموجودة فى الكائنات البشرية بوصفها أحد أنواع الكائنات الحية، لأنه يعتقد أن هذه الغائية تلعب دورًا فى الأبحاث البيولوجية.

ولا شك أن هناك حدًا لمغامرة كانط النظرية بالنسبة لغائيته التاريخية التى قد تفقد

الفيلسوف التجريبى التقليدى رباطة جأشه، ولكن هناك انحرافًا حقيقيًا مماثل - وإن لم ينل حقه من التقدير - عن الحذر التجريبى المتضمن فى المثالية المجردة التى استخدمها أصحاب الفردية الميثودولوجية فى بناء «أسسهم الميكروسكوبية» لاتجاهات اجتماعية ونزعات كانوا ينتوون تشجيعهـــــا، ولكن فى كلتــا الحالتين، فإن التقييم الأمين لما يحدث، يجب أن يضع فى اعتباره أن إعادة البناءات التجريبية فى كل مجالات المعرفة بطريقة منهجية منظمة يبخس الدور الإبداعى للتنظير حقه؛ فهناك عادة افتراضات على المستوى الميكروسكوبى تُبنى على خيارات التجريد والمثالية، تستخدم لبناء الأسس أو القواعد الميكروسكوبية.. وهذه كلها أقل الموضوعات خضوعًا للإجبار التجريبى والنقد، إلى حد أنها ظلت غير معترف بها. فالاختيار الكانطى عندما يبدأ من المستوى الميكروسكوبى، يعد أكثر صراحة فى الاعتراف بأهمية طموحاتنا المعرفية «الأوّلية» من أصحاب الفردية الميثودولوجية الذين يتظاهرون بشكل مخادع بأنهم يبقون قريبًا من الملاحظة التجريبية.

هل تعد فلسفة كانط فى التاريخ فلسفة عتيقة؟

المشكلة الأكثر خطورة بالنسبة لفلسفة كانط فى التاريخ؛ أننا لم نعد نؤمن بغائية كانط الطبيعية ذات البواعث الكشفية، باعتبارها الطريقة الصحيحة لبحث بنية وسلوك الكائنات الحية. فمنذ أيام دارون، كان هناك اعتراف بأن التنظيمات الغرضية اللاواعية واللامقصودة فى الأشياء الحية، لها تفسيرها التجريبى المحدد القائم على الانتخاب الطبيعى.. فضلاً عن ذلك، فإن هذا التفسير يكشف عن أن فرضية كانط بأن الغائية فى الكائنات الحية هى الأكمل، هى فرضية كاذبة تجريبيًا وغير مفهومة؛ فعندما نتعلم مثلاً كيف تتطور أعضاء الشىء الحى، نفهم أحيانًا لم تعتبر هذه الأعضاء هى الأفضل كى تناسب الوظيفة التى تقوم بها. وقد يثبت فى النهاية - ولأسباب مماثلة- أنه ليس كل ما تصورناه بحق أنه أحد الاستعدادات النوعية لكائن حى، قد تطور بشكل كامل فى المسار العادى لتطور الكائن الحى؛ لذا يبدو أن الأساس البيولوجى لفلسفة كانط فى التاريخ، قد قوضته التطورات العلمية ما بين عصره وعصرنا.

ومع ذلك، ليس من الواضح تمامًا ما إذا كانت الاعتبارات الميثودولوجية التى حفزت على فلسفة كانط فى التاريخ، هى اليوم أقل قابلية للتطبيق، عما كانت عليه فى القرن

الثامن عشر.. نعم، قد تكون البيولوجيا قد تقدمت بحيث قوضت تطبيقاتها غائية كانط الطبيعية ذات البواعث الكشفية، ولكن التاريخ لا يزال مجالاً للبحث والتساؤل، بحيث لم يطبق عليه أى نظرية تجريبية مماثلة بنجاح. وربما لا تزال أفضل فرصة متاحة لنا لجعله معقولاً، هى الغائية التنظيمية التى تبناها كانط. كذلك كانت لمقاربة كانط فائدتها الأخرى له، وهى أنها مكنتنا من ربط دراسة تجريبية نظرية للتاريخ، باهتمامنا العملى بالتاريخ كعوامل أو وسائل تاريخية، وذلك بتعيين النزعات التاريخية - التى يسميها كانط «غايات الطبيعة» غير المقصودة- التى يمكن أن تنسجم مع جهودنا ككائنات أخلاقية. وقد تبنت النظريات التاريخية منذ أيام كانط -وأشهرها مادية ماركس التاريخية- فكرة أن التغييرات التاريخية يمكن أن تفهم كوظائف للتطور التقدمى للقدرات الإنسانية الجمعية، وما يستلزمه ذلك من تغييرات فى الأشكال الاقتصادية عبر الزمن. وقد استخدم كثيرون آخرون بخلاف ماركس هذه الفكرة على مستوى واسع من التنوع فى السياقات، للتعامل مع التغيير الاجتماعى والتاريخى، مثل النظريات المعروفة بـ«نظريات الحداثة». وعلى الرغم من أن الأفكار الأساسية لفلسفة كانط فى التاريخ، ليس من السهل دائمًا قبولها فى هيئتها الأكثر حداثة، فهى أبعد ما تكون عن كونها مرفوضة.

وبالطبع، ليس أسهل من الاعتراف بأن طريقة الجانب العملى أو الأخلاقى - الدينى من فلسفة كانط فى التاريخ لا تزال معنا، فنحن ما زلنا أيضًا مهتمين من الناحية العملية باتجاه النمو الاقتصادى، وعلاقته بتوقعات السلام بين الأمم. فمشروعات القرن العشرين- مثل عصبة الأمم والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبى- ليست سوى محاولات لتحقيق الآمال التى كان كانط من بين الأوائل الذين نادوا بها. ولا تزال معنا نزعة كانط للعالمية، التى هى - بشكل أساسى- رؤية لتاريخية الطبيعة الإنسانية. لقد آمن كانط بأن كل منا، بقدر ما هو مواطن فى نظام مدنى محدد تجريبيًا، أو دولة سياسية، فهو أيضًا مواطن فى جماعة عالمية واحدة - أى محاولتنا لأن نحقق على الأرض فكرة «مملكة الغايات» الأخلاقية التى تضفى على كل الكائنات العاقلة شرفًا وجلالاً لا يقدر بثمن. وتنسجم كل الغايات والحقائق والقواعد فى وحدة منظمة. هذا الجانب من طموح كانط لا يزال معنا، ولكن ليس بمعنى أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق الفكرة، ولكن بالأحرى بمعنى أنه من الصعب جدًا هذه الأيام بالنسبة لشخص مفكر أكثر منه منذ قرنين مضيا، ألاّ يشارك

كانط رأيه فى أننا لن نحقق طبيعتنا ككائنات بشرية، إلا بقدر ما يحققه نوعنا الإنسانى من تقدم تاريخى فى هذا الاتجاه. وهذا بدقة هو الفكر الذى اختتم به كانط آخر أعماله «أنثروبولوجيا من منظور برجماتى».

وختامًا لمحاولته تعيين «خاصية النوع الإنسانى» ككل، بدأ أولاً بوصفه بلغة لا اجتماعية النزعة الاجتماعية: «إن خاصية النوع التى تدل عليها خبرة كل العصور وكل الشعوب، هى: إذا أخذنا (الجنس الإنسانى ككل واحد) بشكل جمعى، فهو حشد من الأشخاص، يوجدون بشكل متعاقب جنبًا إلى جنب، ولا يمكنهم فعل أى شىء إلا إذا عاشوا معًا فى سلام، وإن كان هذا لا يمنع من أنهم غير قادرين على تجنب المضايقات الدائمة من بعضهم للبعض الآخر» (VA 7:331). ثم يتساءل بعد ذلك، ما إذا كان هذا النوع طيبًا أم شريرًا. ويبدو فى البداية كأنه ينحاز لجانب المبغضين للبشر من النقاد ممن يعيبون على الإنسانية، إما ولعها بالأذى، وإما السخرية منها لحماقتها. هذا الوصف لا يأتى من شخص منفرج الأسارير يهوى الضحك، بل يعبر أيضًا عن السخرية بهدف الازدراء والاحتقار. وقد تكون هذه المواقف صحيحة، ولكن فى شىء واحد، هو أنها ذاتها تكشف فينا «عن استعداد أخلاقى، ومطلب عقلانى فطرى لإبطال نزعاتنا الشريرة».. وهكذا، كان تصوره النهائى للطبيعة البشرية، أنها تكمن فى الرؤية التاريخية للنوع الإنسانى التى توحد أساس نقدنا مع الاستعداد الأخلاقى الذى يكشف عنه هذا النقد.

قراءة إضافية :

Brian Jacobs Patrick Kain (eds.), Essays on Kant's Anthropology. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2003.

J. D. McFarland, Kant's Concept of Teleology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Richard Velkley, Freedom and the End of Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Yirmiyahau Yovel, Kant and the Philosophy of History. Princeton: Princeton University Press, 1980.

الهوامش :

1 - Rousseau, Discourse on the Origin of Inequality, tr. Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 1992), P.26.

2- "Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa naurue." Michel Eyquen de Montaigne, "De la solitude," Eassia se.
André Toumon (Paris: Imprimerie nationale Éditions, 1998), 1:388. "There is nothing so unsociable and sociable as man; the one by his vice, the other by his nature," "on solitude," Complete Essays, tr. M.A. Screech (London: Penguin Books, 1991), P267.

3 - انظر : Anne-Robert-Jacques Turgot, Turgot on Progress, Sociology and Economics: A Philosophical Review of the Human Mind, on Universal History [and] Reflection on the Formation and the Distribution of Wealth. Translated. Edited, and with an introd. By Ronald L. Meek (Cambridge, England: Cambridge University press, 1973).

للدفاع عن تلك الفكرة في سياق الحرب الباردة، انظر : Diane R. Kunz, Guns and Butter: America's Cold war Economic Diplomacy (New York: The Free Press, 1997).

4 - قارن: Compare Hegel, Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen W. Wood, tr. H. B. Nisbet (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1991) S324.

5 - "The Fates lead the willing, drive the unwilling" (Seneca, Moral Epistles, 18.4).

6 - Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), P. 215.

الفصل السابع

النظرية الأخلاقية

تقوم فلسفة كانط الأخلاقية على قيم عدة متصلة ببعضها. فكرتها الرئيسية تتعلق بالعامل العقلانى باعتباره كائنًا مستقلاً، وهذا يتصل بشكل وثيق بالكرامة المتساوية لكل الكائنات العاقلة بوصفها غايات فى ذاتها، وتستحق الاحترام فى كل أفعالها العقلية. هاتان القيمتان تجتمعان معًا فى تصور الجماعة المثالية، أو «عالم الغايات» الذى يعتبر كل كائن عاقل عضوًا شرعيًا فيه، حيث تتوحد فيه كل غايات الكائنات العاقلة فى نظام واحد منسجم الذى هو هدف نضالهم جميعًا. هذه القيم الأساسية، جنبًا إلى جنب مع قاعدتها الفلسفية، تم عرضها بشكل مفصل فى عملين رئيسيين لكانط فى علم الأخلاق، هما: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) ثم «نقد العقل العملى» (1788).

والتأثير المباشر والمعترف به الذى مارسه كانط على تاريخ فلسفة الأخلاق يستند حصريًا تقريبًا إلى هذين الكتابين الأساسيين فى علم الأخلاق؛ ومع ذلك فهذه القيم الأساسية فى الفكر الأخلاقى الكانطى وضعت فى سياق ما يسميه كانط بـ «الأنثروبولوجيا التجريبية»، وهى نظرية متميزة فى الطبيعة الإنسانية والمنزلة الإنسانية. وإذا كان نقد كانط النظرى يتعلق بالحدود التى ينبغى أن يلتزم بها العقل فى محاولته لاكتساب المعرفة أوليًا، فإن فلسفته العملية تتعلق بالحدود الدقيقة للعقل المشروط تجريبيًا- أى العقل الذى يعمل فى خدمة الرغبات غير العقلية (KPV 5:15-16). والتقابل الأساسى بين «الواجب» وبين «الرغبة» ثم بين مبدأ الأخلاقية «الأولى» أو «الشكلى» وبين المبادئ «المادية» القائمة على رغباتنا الطبيعية، لا يعتمد فحسب على الأسس الأولية لنظرية كانط، ولكن أيضًا على نظريته فى الطبيعة الإنسانية. وقد تمت مناقشة الأساس التاريخى لهذا الجانب التجريبى المهم من الفكر الأخلاقى الكانطى فى الفصل السابق. وهو لم يقم أبدًا بتطوير «الأنثروبولوجيا العملية» التى قال إنه بحاجة إليها لاستكمال الفلسفة

الأخلاقية (G 4:388). ولكن ما فعله هو أنه أدخل الاعتبارات «الأنثروبولوجية» ضمن الاستدلالات التى استنتج منها نظام الواجبات القانونية والأخلاقية والذى قدمه فى عمله الأخير فى علم الأخلاق، وهو «ميتافيزيقا الأخلاق» (1797-8).

وبالإضافة إلى الأعمال الأساسية فى علم الأخلاق، والمؤلفات التاريخية أو الأنثروبولوجية، قدم كانط أيضًا عددًا من المؤلفات التى طبق فيها مبادئ أخلاقية. وهذا لا يتضمن فحسب نظام الواجبات فى «ميتافيزيقا الأخلاق» ولكنه يتضمن أيضًا أعمالاً فى السياسة والدين، هى التى أسست إنتاجه الرئيسى خلال العقد الأخير، ذلك الذى كتب فيه: «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟» (1784) و«ماذا يعنى أن يوجه الواحد نفسه فى التفكير؟» (1786) و«فى القول المأثور: قد يكون الشىء صحيحًا من الناحية النظرية، ولكن لا فائدة ترجى منه عمليًا» (1793) و«الدين فى حدود العقل وحده (1794) و«غاية كل الأشياء» (1794) و«نحو سلام دائم» (1795) و«عن الحق المفترض فى الكذب من أجل حب الخير الإنسانى» (1797) و«تعارض الملكات» (1798). إحدى النتائج التى تؤكدها مؤلفات كانط الأساسية فى علم الأخلاق، هى أن تهمل هذه المؤلفات، وأن تعطى الاهتمام الأكبر لأكثر عروض كانط الصورية عن المبدأ الأخلاقى، وأن تعالج التقابل بين الباعث على الواجب أو العقل، وبين الإحساس أو الرغبة، باعتباره نتيجة لـ«صورية» كانط الأخلاقية. وسأحاول فى هذا الفصل أن أصحح الفهم الخاطئ الذى نتج هذا التأكيد الخاطئ بالنسبة لمؤلفات كانط الأساسية فى علم الأخلاق، وإهمال السياق الأكبر من الكتابات عن الأنثروبولوجيا والأخلاق التطبيقية التى تحتاج للفهم؛ ولهذا السبب، سأعتمد على فلسفة كانط فى التاريخ التى ناقشناها فى الفصل السابق، كى أقدم سياقًا يمكن أن تفهم من خلاله أسس علم الأخلاق الكانطى.

الأوامر المطلقة والقواعد الأخلاقية الجامدة :

علينا فى البداية أن نبحث بعض، بل الكثير من المصادر الأولية لسوء فهم ومقاومة نظرية كانط فى علم الأخلاق. فقد اشتهر كانط بتمسكه بالمواقف شديدة التطرف (بل والمنفرة) فى قضايا أخلاقية معينة؛ فقد آمن دائمًا بضرورة إعدام المجرمين، وأن الانتحار يتعارض مع واجبك الكامل نحو نفسك، وأن الاتصال الجنسى إهانة وعار على إنسانيتنا، وأن الاستمناء أو العادة السرية جريمة أخلاقية أشد خطورة من الانتحار،

وأنه لا مبرر على الإطلاق لعصيان السلطة السياسية الدستورية القائمة، اللهم إلا إذا أمرتك السلطة بفعل شيء خاطيء في ذاته. وفي إحدى المرات، قال: إن الكذب ولو من أجل مزيد من الخير والسعادة الإنسانية، أو حتى من أجل إنقاذ حياة إنسان بريء اتهم باطلاً بجرم لم يرتكبه، هو عمل خاطئ.[1] نعم، إنه شيء عادى أن يبالغ المفسرون غير المتعاطفين مع كانط في تصوير آرائه في مثل هذه المسائل، ولكن هذا لا يمنع من أن المحبين له هم أنفسهم فسروا كثيرًا من آرائه الأخلاقية في موضوعات معينة على أنها صارمة لدرجة اللا إنسانية. وبعض هذه الآراء كانت تعد شديدة الحساسية حتى بالنسبة لأيامه، على الرغم من أن الكثيرين في عصره شاركوه بالتأكيد معظم آرائه، أكثر مما هي عليها الآن.. فإذا أردنا أن نتعلم شيئًا ما من نظرية الأخلاق الكانطية أو عنها، (باعتبار ذلك شيئًا مختلفًا عن مجرد تزويدنا بذريعة مقبولة لرفض التعلم منها) فليس علينا سوى أن نستعلم عن آراء كانط اللا أخلاقية، ما إذا كانت مستدلة بالفعل من القيم والمبادئ المتضمنة في نظريته الأخلاقية.

وربما كان من المتوقع من نظرية ما تجعل القيمة الأساسية التي تهتم بها هي استقلال العقل وكرامة الكائنات العاقلة، أن تقدم لنا أسبابًا تبرر بها: لماذا لا ينبغي قبول المتع الحسية واجتلاب المنافع كمبررات كافية للكذب أو لتدمير طبيعة الواحد منا العقلية، ولكن من الصعب أن نفهم كيف تسنى لمثل هذه القيم أن تبرر القوانين الصارمة ضد الكذب والانتحار، دعك من تبرير بعض آراء كانط اللا أخلاقية الأخرى - حتى الكرامة الإنسانية هي أيضًا تفهم على أنها تمدنا بأسس منطقية لعمل استثناءات للقواعد الأخلاقية ضد الكذب أو الانتحار في حالات معينة، أما هؤلاء الذين يهتمون بالقضايا الأخلاقية الخاصة، فعليهم أن يتأملوا كيف يستدل كانط نتائجه من مبادئه، شريطة ألا نسلّم أن مثل هذا الاستدلال صحيح، أو أن آراء كانط بالنسبة للقضايا الأخلاقية الخاصة تمثل بالضرورة تفسيرًا صحيحًا للمبادئ الأساسية لنظريته الأخلاقية.

وإحدى الطرق التي نربط بها بين جمود بعض آراء كانط وبين شيء أساسي في نظريته الأخلاقية؛ هي أن نفهمها بوصفها معبرة عن فكرته بأن الواجبات الأخلاقية هي «أوامر مطلقة»؛ إذ يفترض في الأوامر المطلقة أن تكون صحيحة بلا قيد ولا شرط؛ ومن ثم فأي مبدأ ينظر إليه على أنه أمر مطلق - وليكن مثلاً: لا تكذب - يجب أن يكون صارمًا ما دام

لا يحتمل استثناءً من أى نوع، ولكن هذه الحجة المغلوطة التى تثير السخرية ترتكز إلى خلط غاية فى البساطة. فالمبدأ العقلى المعيارى - أو «الأمر»- الذى يرشدنا فى أفعالنا، هو بالنسبة لكانط «مطلق» عندما لا تكون صحته مشروطة بتحقيق غاية معينة، حيث يكون الفعل هو مجرد وسيلة لذلك؛ ومع ذلك فهذا لا يستلزم أن صحة القواعد - عندما تكون صحيحة- التى هى الأوامر المطلقة، متوقفة على ألاّ تكون مشروطة فى ظروف خاصة، أو ألاّ تكون أساسًا لعمل استثناءات لقاعدة أخلاقية صحيحة بشكل عام؛ فعندما يكون الكذب فعلاً خاطئًا، فإن خطأ هذا الفعل بالنسبة لكانط ليس متوقفًا على ما إذا كانت غاية ما مرغوبة - وليكن السعادة الإنسانية- قد تحققت بالامتناع عن الكذب، غير أنه لا يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك استثناءات لقاعدة «لا تكذب»- أقصد الحالات التى لا تكون فيها هذه القاعدة ملزمة كأمر مطلق. أما ما إذا كانت هذه الاستثناءات تحدث كثيرًا، فهو أمر يقرره اشتقاق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب» من المبادئ الكانطية الأساسية أكثر، مثل «عامل كل كائن عاقل بوصفه غاية فى ذاته»، واضعين فى الاعتبار الحالات الممكنة التى لا تتطلب فيها هذه القيمة الأساسية تقيدا صارمًا بتلك القاعدة. وقد عالج كانط الاستثناءات «Exceptivae» - أى استثناءات القواعد الأخلاقية- باعتبارها إحدى المقولات الاثنتى عشرة الأساسية للعقل العملى (kpv 5:66)، و«قضايا الضمير» العشرين أو ما يزيد، التى أثارها كانط حول واجبات معينة فى نظرية الفضيلة التى تتعلق أساسًا بحالات قد تكون استثناءات لقواعد تتصف بأنها عامة وإن لم تكن كلية.

صحيح أن كانط كان أيضًا يلفت أنظارنا بشكل منتظم (وبنبرة نقدية عالية) للميل الإنسانى الذى يجعلنا نستبيح استثناءات لأنفسنا، بالنسبة للقواعد الأخلاقية التى نتوقع من الآخرين طاعتها. ونستفيد من الحقيقة التى تقول إن القواعد الأخلاقية أحيانًا ما تكون لها استثناءات - كعذر حقير للفشل فى اتباع القواعد الأخلاقية، حينما كان يتوجب علينا اتباعها، غير أنه من المؤكد أن الفقرات التى قال فيها تلك الأشياء ليست مباحة للنقد استنادًا إلى الصرامة المفرطة أو اللا إنسانية، ذلك أن كانط يقينًا كان على حق فى أن الناس كثيرًا ما يفعلون ذلك، وأن فعلهم هذا هو المسئول عن كثير من الشر وكثير من اللوم فى السلوك الإنسانى.

١- الأنثروبولوجيا العملية:

فى «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» قسم كانط علم الأخلاق إلى قسمين: «ميتافيزيقا الأخلاق» الذى يتمثل فى المبادئ الأخلاقية الصحيحة «أوليا» بالنسبة لكل كائن عاقل؛ ثم «الأنثروبولوجيا العملية»، وهى دراسة تجريبية للطبيعة البشرية التى ستطبق عليها المبادئ (G 4:388). ونادرًا جدًا ما تلقى كانط ما يستحقه من تقدير لمعالجته الأنثروبولوجيا العملية فى هذا التقسيم باعتبارها جزءًا ضروريًا من علم الأخلاق، والتى بدونها – فيما يرى– يستحيل أن نعين واجبات محددة. وربما كان السبب فى ذلك أن كانط لم يكتب عملاً مخصصًا للأنثروبولوجيا العملية، على الرغم من أن محاضراته فى الأنثروبولوجيا بدأت عام 1772، واستمرت حتى نهاية عمله بالتدريس، والتى كانت أوسع المحاضرات التى ألقاها شعبية، وأكثرها تكرارًا. وقد انتهت به ملاحظاته المتنوعة للحالة الراهنة لعلومنا الخاصة بالطبيعة البشرية للإيمان بشيئين، الأول: هو وجود قصور حاد فى قدرتنا على معالجة هذه الدراسة علميًا، على الرغم من أهميتها الشديدة. والثانى: أن الحالة الراهنة من دراسة الطبيعة البشرية تتصف بأنها هزيلة ومجدبة، حتى فيما يتعلق بإمكاناتها المحدودة.. يضاف إلى ذلك، إنها لم تحظ بما تستحقه من تقدير؛ لدرجة أن كانط حينما أوشك أخيرًا على كتابة «ميتافيزيقا الأخلاق» قرب نهاية حياته الفكرية، أعاد صياغة الفرق بين «ميتافيزيقا الأخلاق» وبين «الأنثروبولوجيا العملية»، مدمجًا «المبادئ التجريبية للتطبيق» فى «ميتافيزيقا الأخلاق» ذاتها. وحصر «الأنثروبولوجيا العملية» فى دراسة الظروف الذاتية الخاصة بالطبيعة البشرية التى تعوق الناس أو تساعدهم فى تنفيذ قوانين ميتافيزيقا الأخلاق (MS 6:217).

والمدخل الوحيد لدراسة الطبيعة البشرية التى أنجزها كانط بكل الثقة، يوجد فى كتاباته فى فلسفة التاريخ. فكما رأينا فى الفصل السابق، كانت فرضية كانط هى أن الطريقة الوحيدة لجعل التاريخ الإنسانى مفهومًا لنا من الناحية النظرية، هى أن نكتشف فيه غاية طبيعية، ومن ثم لا نهائية من الناحية الزمنية، تعد هى التطور الكامل للاستعدادات الطبيعية للنوع الإنسانى (I 8:18). هذه الغاية لا صلة لها بمقاصد الناس الواعية، بل هى غاية طبيعية وضعت عن طريق الحكم التأملى بوصفه فكرة تنظيمية لتعظيم معقولية المعطيات بالنسبة لنا (قارن: I 8:17- ku 75-79, 5:397-417)، حيث

إن هذه الاستعدادات فى النوع الإنسانى العاقل لا تتعلق بأى شخص منفرد، بل فقط بالنوع كله كما يتطور خلال الزمن، فإنه يجب على الغايات التى تجعل التاريخ الإنسانى مفهومًا أن تكون غايات جمعية لكل النوع خلال الزمن، حيث يؤدى الأفراد دورهم بلا قصدية؛ ولا يكتسبون وعيًا بحقيقة ما يجرى حولهم إلا فقط من خلال الدراسة الفلسفية للتاريخ (I 8:17-20).

وهذا يكفى بالفعل وأكثر لطرح نقطتين تفندان صور سوء الفهم الشائع لعلم الأخلاق الكانطى. الأولى، إن تصوير كانط على أن لديه تصورًا «سرمديًا» أو «لا تاريخى» للعقل، ليس فحسب هو من قبيل التبسيط المخل، بل هو تصوير خاطئ جوهريا، ثم بعد ذلك ننظر لهيجل (مثلاً) على أنه قام بـ«تصحيح» ذلك بتقديمه تصورًا تاريخيًا (هذا التصوير يسيء فهم هيجل أيضًا بشكل خطير، ولكن لا وقت لدينا للدخول فى هذا الموضوع هنا). والنقطة الثانية هى أن الفرضية التى تقول بأن التاريخ الإنسانى يقوم على قصدية جمعية لا واعية، والتى ترتبط بشكل وثيق بالمثالية الألمانية، وبطريقة أكثر تحديدا بهيجل، هى موجودة فعلاً بمعنى الكلمة فى فلسفة كانط (على الرغم من أنها بالنسبة له لا تعتبر كمبدأ دوجماطيقى لميتافيزيقا تأملية؛ بل مبدأ تنظيمى للحكم تم الأخذ به لأهميته كأداة كاشفة لجعل حقائق التاريخ التجريبية مفهومة لنا).

هنا، تصبح نقطة ثالثة واضحة لنا عندما ننظر لتنفيذ كانط لمشروعه النظرى فى «فكرة من أجل تاريخ شامل»؛ فالطبيعة البشرية تتطور فى التاريخ، بشكل أساسى من خلال مبدأ التنافسية- أى أن كل شخص يسعى لـ«تحقيق مكانة عالية بين رفقائه، هؤلاء الذين لا يستطيع أن يعيش معهم أو يفارقهم» (I 8:21)؛ ومن ثم فالتاريخ الطبيعى للعقل الإنسانى ما هو إلا عملية مدفوعة بالأهواء والرغبات الطبيعية للناس، تكمن وراءها النزعة للإعجاب بالذات والغرور، والرغبة فى التفوق على الكائنات العاقلة الأخرى؛ ومن ثم استخدامهم كمجرد وسائل لتحقيق غايات شخص ما يستثنى نفسه من الإذعان للقواعد العامة التى يريد من الآخرين أن يطيعوها، وتلك هى الفرضية التى تأسس عليها شك كانط المشهور (أو سيئ السمعة) فى رغباتنا التجريبية أو ميولنا.

«فالإنسان يشعر فى داخل نفسه بقوة موازنة جبارة تقف وراء كل أوامر الواجب، التى يصورها له العقل على أنها تستحق أعلى مراتب الاحترام – القوة الموازنة لحاجاته

وميوله» (G 4: 405). وكل نقاد كانط –بدءًا من شيلر بمن فيهم هيجل وآخرون لا يحصى عددهم نزولاً حتى يومنا هذا– فهموا هذه الملاحظات كتلك التى اقتبسناها توًا، بطريقة سطحية تدل على قلة التبصر عندما وصفوها بأنها تمثل «ثنائية» ميتافيزيقية مصطنعة، أو عداءً خطيرًا (رواقيًا كان أو زهديًا) لـ«الطبيعة» أو «الحواس» أو «الجسم». ولكن كما قالها كانط واضحة صريحة، فإن هذه القوة الموازنة للعقل أو الواجب، ليست شيئًا بريئًا إلى هذا الحد. فالمقاوم الذى يرى ضرورة قهر هذا الاحترام للأخلاقية، دائمًا ما يكون هو الشخص «المغرور المزهو بنفسه»، (KPV 5:73)، والذى ينشأ ليس من خارج طبيعتنا الحيوانية، ولكن من إنسانيتنا أو عقلانيتنا (R6:27). فعدو الأخلاقية الموجود بداخلنا «لا ينبغى أن نلتمسه فى ميولنا وشهواتنا الطبيعية التى تفتقر فحسب للانضباط، وتعرض نفسها بشكل واضح لا يخفى على وعى كل إنسان؛ بل هو بالأحرى عدو خفى لا يراه أحد، يتخفى وراء العقل وهذا هو مكمن خطورته الشديدة» (R6:57).

إن مأزقنا الذى يثير السخرية – فيما يرى كانط– هو أن الرغبة الطبيعية فى التناحر الاجتماعى، مطلوبة لتطوير ملكاتنا العقلية التى تنتمى أكثر (شأن كل الملكات الإنسانية) للنوع أكثر منه للفرد، والتى تبرهن على نفسها بشكل أساسى من خلال قدرتنا على النقد الذاتى عن طريق التواصل الحر مع الآخرين / krv A xi-xii , A 738-739) (B766-767, O 8: 144-146, ku 5:293-298. ومع ذلك، عندما يتطور العقل، فإنه يعترف بالقانون الأخلاقى الذى تعد قيمته الرئيسية هى الكرامة (أو الاحترام والجلال المطلق الذى لا يقارن). أقصد كرامة الطبيعة العقلية الموجودة فى كل كائن عاقل، ومن ثم المساواة المطلقة بين كل الكائنات البشرية ,G 4:428-429, 435, MA 8:114) (M56:314, 435-437, 462-466. إذن، يتوجب على العقل أن يقف فى وجه النزعة الحقيقية فى طبيعتنا التى تجعل ذلك ممكنًا؛ ومن ثم يعتقد كانط أن التصور الكافى تمامًا الذى يمكننا تكوينه عن الطبيعة الإنسانية، هو تصور تاريخى يتمركز حول مهمة تحويل أنفسنا من كائنات متنافسة ومعادية لبعضها، إلى كائنات قادرة على الاتحاد والتعاون مع بعضها بعض بمنطق الاحترام المتبادل: «إن الصفة المميزة للنوع الإنسانى بالمقارنة بفكرة الكائنات العاقلة الممكنة على الأرض، هى أن الطبيعة وضعت فيهم بذرة الخلاف والتنافر، وصممت على أن عقلهم هم هو الذى سيستخرج منها التوافق والانسجام، أو

على الأقل الاقتراب المتواصل منها» (VA 7:322)؛ فقدرنا أن نتورط فى صراع أبدى بين «الطبيعة» وبين «الثقافة» يكون موضوعه هو الكمال الأخلاقى للصفة الإنسانية.

ومنذ أن وضعت «الاستعدادات الطبيعية فى حالة مجردة من الطبيعة، وهى تعانى الاعتداء والشدة من الثقافة المتقدمة، وهى بدورها تعتدى على الثقافة، إلى الوقت الذى يصبح فيه الفن المكتمل طبيعة مرة أخرى، الذى هو الهدف الأقصى للنداء الباطنى الأخلاقى للجنس البشرى» (MA 8:117-118). ولم يعد كانط أكثر من نقاده اعتراضًا على فهم الهدف من الثقافة باعتباره وضع رغباتنا الطبيعية فى حالة توافق وانسجام مع مطالب العقل. غير أن فلسفته فى التاريخ تعطيه سببًا للاعتقاد بأن هذه المصالحة ستكون عملية اجتماعية طويلة وصعبة للغاية- أى ليست عملية يمكن أن تنجز من خلال تحول فلسفى فحسب، أى تبنّى مواقف «صحية» أكثر (أى أكثر إرضاءً وأقل تعرضًا للنقد الذاتى) تجاه رغباتنا. ولا هى عملية تساعد فى تجاوز «الثنائيات» إذا كانت مجرد تعبير لطيف لحالة الإنكار التى تتعلق بالحقيقة التى ستتوافق مع طبيعتنا -خاصة طبيعتنا الاجتماعية الفاسدة، بل ستكون مهمة مؤلمة تاريخيًا ولا نهاية لها.

المبدأ الأساسى للأخلاقية:

كان هدف كانط من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» هو «البحث عن، وتأسيس المبدأ الأساسى للأخلاقية» (G 4:392). ففى الفصل الأول من «التأسيس» حاول كانط أن يشتق صياغة للمبدأ مما يسميه بـ«المعرفة الأخلاقية العقلية العادية» أو المهارة الأخلاقية العملية التى يعتقد أنها لدى كل إنسان فقط بمقتضى كونه فاعلاً أخلاقيًا عقلانيًا. وهدف كانط الرئيسى هنا هو أن يميز المبادئ التى اشتقها، عن تلك الخاصة بأنواع المبادئ التى يفضلها المنظّرون من أصحاب الحاسة الخلقية، وكذلك هؤلاء الذين يؤسسون الأخلاقية على نتائج الأفعال من أجل السعادة الإنسانية.. هذه المحاولة لم تحقق ما كان يرجى لها من نجاح؛ لأن كانط قلل من تقديره للمدى الذى يمكن أن تبلغه المواقف النظرية المتنافسة فى طرحها لتفسيرات بديلة للقضايا والأمثلة التى ناقشها؛ ولذا يتخلى عن التفاعل معها، مما قد يثير الشكوك حول استجابات يعتبرها هو واضحة بذاتها.. وهكذا، منذ بداية الصفحات الأولى من «التأسيس» خاصة محاولة هذا الكتاب المشهورة لإقناعنا بأن الأفعال لا تكتسب قيمة أخلاقية إلا عندما تحدث بمقتضى الواجب، والتى

نادرًا ما اكتسبت مؤيدين لنظرية كانط؛ بل وكثيرًا جدًا ما صرفت الأنظار عما هو أهم حقيقة فى نظرية كانط الأخلاقية، ولكن الكتاب حقق نجاحًا أفضل فى محاولته الثانية الممتعة أكثر فلسفيًا لتقديم المبدأ الأخلاقى فى القسم الثانى.

ويعتقد كانط أنه إذا كان للأحكام الخلقية الصحيحة أن تكوّن كلاً متسقًا متين الأساس، فيجب أن تكون قابلة للاشتقاق فى النهاية من مبدأ أساسى واحد؛ ولكنه فى القسم الثانى من «التأسيس» نظر إلى هذا المبدأ الواحد من ثلاثة مواقف مختلفة، وقام بصياغته بثلاث طرق مختلفة. وفى اثنتين من الحالات الثلاث، قدم صياغة مختلفة، يفترض أنها «تقربها من الحدس» وتجعلها أسهل فى التطبيق. ويمكن تلخيص نظام الصيغ على النحو التالى:

الصيغة الأولى: ص ق ك (F U L) صيغة القانون الكلى:

«اعمل فقط بحسب تلك القاعدة التى من خلالها يمكنك أن تريد فى الوقت نفسه أن تصير قانونًا كليًا» (G 4:421, cf 4:402).

الصيغة المختلفة:

ص ق ط (F L N) صيغة قانون الطبيعة:

«اعمل كما لو كنت تريد للقاعدة التى صدر عنها عملك أن تكون قانونا كليا للطبيعة» (G 4:421, cf 4:436).

الصيغة الثانية: ص ن (F H) صيغة الإنسانية كغاية فى ذاتها:

«اعمل بحيث تعامل الإنسانية دائمًا سيان فى شخصك أو فى أى شخص آخر كغاية لا كمجرد وسيلة».

الصيغة الثالثة: ص س (F A) صيغة الاستقلال:

«... فكرة أن إرادة كل كائن عاقل هى إرادة تمثل قانونا كليا».. (G 4: 431, cf 4:432)، أو «اختر، ولكن فقط بالطريقة التى تجعل قواعد اختيارك هى أيضًا متضمنة فى الإرادة نفسها كقانون كلى» (G 4:439 , cf 4:432, 434, 438).

صيغة عالم الغايات: ع غ (F R E):

«اعمل بحسب قواعد عضو مشرع كليًا لعالم ممكن من الغايات» (G 4:439, cf 4:432, 437 , 438).

أما الصيغة الأولي (FUL) وأيضًا الصيغة المختلفة (FLN)؛ فتنظران لمبدأ الأخلاقية من ناحية صورية فقط. بينما الصيغة الثانية (FH) تنظر إليه من ناحية «القيمة» التى تحثنا عقليًا على طاعته؛ ثم تجئ الصيغة الثالثة (FA) ومعها صيغة عالم الغايات (FRE) لتنظران إليه من ناحية أساس سلطته.

صيغة القانون الكلى:

أقدم وصف لعلم الأخلاق الكانطى، تبناه أتباعه من المثاليين الألمان والنقاد، هو أن علم الأخلاق الكانطى علم «صورى». يعود استخدام هذا اللقب بدرجة كبيرة للتوكيد الخاطئ الذى وضعه قراء كانط على الصيغة الأولى للمبدأ الأخلاقى على حساب الصيغتين الأخريين اللتين كان هدفهما استكمال، ومن ثم علاج مثل هذه «الصورية». ومع ذلك، فالمبدأ فى إطار وجهة النظر الأولى، هو ما سماه كانط بـ«الأمر المطلق». والمصطلحات التى استخدمها كانط هنا مشتقة من منطق عصره، ولكنها يمكن أن تضللنا إن لم نكن حريصين وعلى وعى بذلك؛ فالأمر هو أى مبدأ من خلاله يحصر العامل العقلى نفسه فى إطار الفعل بمقتضى الأسس الموضوعية للعقول. ويكون الأمر افتراضيًا إذا كانت حدود العقل مشروطة بتبنّى العامل لغاية اختيارية، ويكون مطلقا إن لم يكن مقيدًا بشروط على هذا النحو. وما دام هناك من يرى أن كل صور العقلانية لا تعدو كونها «أداتية فحسب»، سيظل وجود - أو إمكانية وجود- أوامر مطلقة مسألة مثيرة للجدال. الإجراء الذى اتخذه كانط فى «التأسيس» هو أنه افترض وجودها مؤقتًا، ثم يتساءل فى القسم الثانى: «ماذا عساه يكون مبدؤها؟»، ثم حاول كانط بعد ذلك فى القسم الثالث أن يبرهن على أنه علينا بوصفنا كائنات عاقلة أن نفترض وجود مثل هذه الأوامر فى الواقع، والتى بالتالى تؤسس صحة الصيغ التى تم اشتقاقها مؤقتًا فى القسم الثانى.

مرة أخرى، عندما نقول إن الأمر «مطلق»؛ فإننا لا نعنى سوى أن روابطه ليست متوقفة على، ولا مشروطة بغاية ما سعينا إليها بشكل مستقل عنه. فإذا كان هناك أمر مطلق بأن نحافظ على وعودنا، فهذا يعنى فقط أن ما يفرضه ذلك علينا من قيود عقلية ليست

مشروطة بغاية أبعد من ذلك، يجب تحقيقها من خلال حفاظنا على الوعود، مثل: ما نجنيه من فائدة من وراء ذلك من اكتساب الثقة وعقد اتفاقات وعقود مع الآخرين. ولكن ذلك لا يتضمن أن الالتزام بحفظ الوعود لا يمكن أن يكون مشروطًا بطرق أخرى- أعنى مثلاً أننا يمكن أن نتحرر من الالتزام بوعودنا إذا كان ذلك سيؤدى إلى انتهاك الكرامة الإنسانية، أو إذا عرفنا أن الشخص الذى التزمنا أمامه بالوعد سيحلنا من وعدنا إذا عرف الموقف غير المتوقع الذى سنجد أنفسنا فيه حينما يحين وقت الوفاء بالوعد. فإذا كانت لدينا حجج جيدة وكافية لعمل استثناءات للقاعدة الأخلاقية، فهذا يعنى فقط أن القاعدة (وتحت هذه الظروف) لم تعد تقيدنا بشكل مطلق -أو فى الحقيقة بأى طريقة أخرى.. وهكذا، فافتراض وجود أى قواعد أخلاقية على الإطلاق ليست لها استثناءات، هو أمر لا شأن له من قريب أو بعيد بقبول مزاعم كانط عن أن كل الإلزامات الأخلاقية تنطوى على أوامر مطلقة.

وباعتبار أن الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلى) مشتقة، افتراضًا، من الفكرة الحقيقية للأمر المطلق، فمن السهل أن ننجرف ببساطة وراء استخدام مصطلح الأمر المطلق لنشير به إليه؛ ولكن كثيرًا ما يقود ذلك إلى أن تتمتع الصيغة الأولى بامتياز غير مبرر، باعتبارها المبدأ الحاسم والدقيق لنظرية كانط، وما يترتب على ذلك من إهمال للصيغتين الثانية والثالثة. بينما اعتبر كانط أن حجته فى القسم الثانى من «التأسيس» هى عرض لمبدأ الأخلاقية الذى يمر عبر ثلاث مراحل حتى يصل إلى الاكتمال، ولكن فقط عند نهاية مسار تطوره.. وهذا أدعى لأن يقودنا للاعتقاد بأن الصيغة الأولى هى فقط مجرد نقطة البداية بالنسبة للعملية؛ وهى بهذا المعنى أشد الصيغ الثلاث تجريدًا ومشروطية، وأقلها كفاية. ثم لا يلبث هذا الاعتقاد أن يتحول إلى حقيقة، عندما نعرف أن الصيغة الثانية وليست الأولى، كانت هى الصيغة التى اختارها كانط لتطبيق المبدأ الأخلاقى فى «ميتافيزيقا الأخلاق». وأن الصيغة الثالثة وليست الأولى هى التى استخدمت فى محاولته لتأسيس المبدأ فى القسم الثالث من «التأسيس» -وأيضًا فى محاولة أخرى مختلفة إلى حد ما لإنجاز الهدف نفسه فى «نقد العقل العملى».. ثم تأكد الاعتقاد نفسه، ولكن بطريقة أخرى عندما أعطى نقاد كانط، بشكل خاطئ، ميزة للصيغة الأولى واستبعدوا فعليًا الصيغتين الثانية والثالثة من حساباتهم، متهمين نظرية كانط تبعًا

لذلك بأنها قانعة راضية بـ«صورية فارغة»؛ ومع ذلك فهذا الاتهام لا يمس نظرية كانط بقدر ما يدل على قلة تبصرهم فى فهم « التأسيس».

إن الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلى) مشتقة من التصور المجرد للأمر المطلق. بمعنى أنها تطالبنا ببساطة بطاعة كل «القوانين الكلية»- أى المبادئ العملية التى تطبق بالضرورة على كل الكائنات العاقلة. وكى يزيد كانط من معرفتنا بما يريده، وضع ضمن الصيغة الأولى اختبارًا للقواعد -أى المبادئ العملية الذاتية التى تشكل سياسات الفاعل أو مقاصده التى يفترض أنها تحدد أى القواعد هى التى تنسجم وتطيع القوانين الكلية. فالصيغة الأولى تقول إن قاعدة ما تنتهك قانونًا كليًا إن لم ترد أن تكون قانونًا كليًّا. أما الصيغة المختلفة عن الصيغة الأولى (صيغة قانون الطبيعة) فتحاول أن تجعل هذا الاختبار قريبًا من الحدس بدعوتنا لتخيل نظام للطبيعة، تكون القاعدة هى أحد قوانينه. ثم نسأل أنفسنا دون تناقض ولا إرادات متعارضة، ما إذا كانت لدينا إرادة بأن نكون جزءًا من مثل هذا النظام للطبيعة. وبعد اشتقاق الصيغة الأولى والصيغة المختلفة عنها، حاول كانط - بشكل مبتسر فيما اعتقد وبقلق زائد- أن يوضح مبدءه الأخلاقى بتطبيق هذه الاختبارات على أربع قواعد. وقد اختيرت القواعد لتكون نموذجًا للطريقة التى يقع بها فاعل تحت إغراء انتهاك واجب ما. واختيرت القواعد الأربع وفقًا لتصنيف لم يتم تبريره بعد، ولم تكن تلك الواجبات الأربعة قد تم اشتقاقها بعد. وكان كانط يأمل فى لو أن فى استطاعته أن يبرهن على أن النتيجة فى كل حالة هى أن القاعدة تنتهك الصيغة المختلفة؛ وبذلك تعطى مقياسًا للجوء الحدسى للصيغ المجردة التى قدمها. القاعدة الأولى عن الانتحار تنتهك واجبًا صحيحًا للإنسان نحو نفسه. القاعدة الثانية عن إعطاء وعود زائفة للخروج من ضيق أو حرج، تنتهك واجبًا صحيحًا نحو الآخرين. القاعدة الثالثة عن ترك مواهب الواحد منا تصدأ، تنتهك واجبًا ناقصًا نحو نفسك. القاعدة الرابعة عن الامتناع عن مساعدة من يحتاجون لمساعدتك تنتهك واجبًا ناقصًا تجاه الآخرين.

وقد حاول كانط أن يبرهن على أن هذه القواعد الأربع تنتهك «صفة الكلية» للاختبارات التى يفترض فى الصيغة المختلفة أنها موضوع خلاف لا نهاية له. فبعض صور الخلاف تتعلق بالمقدمات التجريبية التى استخدمها كانط فى المثال، من حيث إنها قابلة للشك، ولكن الخلافات الأقل استنارة نشأت عن اعتقاد واضح البطلان الذى

يقول إنه ما دام كانط يعتقد أن المبادئ الأخلاقية «أولّية» فليس من حقه استخدام أى مقدمات تجريبية على الإطلاق فى تطبيقها.

ومعظم صور الخلاف تفترض مقدمًا أن كانط يقترح أن تكون الصيغة الأولى وصيغتها المختلفة بمثابة اختبار كلى عام للقواعد، أو حتى كحكم إجرائى كلى يفترض أنه يخبرنا كيف نتصرف تحت أى وكل الظروف؛ ومن ثم ابتكر النقاد قواعد من المفروض أن تعطينا نتيجة حدسية خاطئة، وترتب على ذلك أن كثيرًا من صور النقد الناتج عن ذلك ينطوى على الكثير من سوء الفهم للصيغة المختلفة. وللاختبارات ذات الصفة الكلية أو المفاهيم المهمة التى تنطوى عليها، كالإرادة أو العزم، والتصميم على أن يكون شىء ما قانونًا كليًا للطبيعة وأيضًا لتناقضات الإرادة. ولكن الأمثلة المضادة الأخرى المقترحة ليست كذلك كما هو واضح؛ فهى تبرهن على أن الصيغة المختلفة لن تعمل كحكم إجرائى أخلاقى كلى؛ ومع ذلك فالمدافعون عن آراء كانط يرفضون الاعتراف بهذه النقطة، ويسعون جاهدين وراء تفسير ما -كأنه كأس المسيح المقدسة- للصيغة المختلفة، تفشل بمقتضاه كل الأمثلة المضادة المقترحة، بالبرهنة على أنها تستند لتفسيرات خاطئة للاختبار ذى الصفة الكلية.

ولكن، كل من النقاد والمدافعين هنا يضيعون وقتهم، لأن تطبيق كانط الخاص للاختبارات الكلية ليس للهدف الذى ينسبه الجانبين له، فهدف كانط هو البرهنة على أن انتهاكات معينة لواجبات محددة - والذى لم يقم بأى محاولة لاشتقاقها من هذه الصيغ- يمكن أن ينظر إليها على أنها حالات تطيع قاعدة، نحن نعترف بأنها معارضة لما هو مراد عقليًا كقانون كلى لكل الكائنات العاقلة. إن المسألة هنا ليست فى أن نقترح حكمًا أخلاقيًا إجرائيًا كليًا لكل المواقف وكل الأفعال وكل القواعد؛ بل فقط توضيح كيف أن بعض الواجبات الأخلاقية التى نعترف بها بالفعل، يمكن أن ينظر إليها على أنها تعبر عن روح الصيغة الأولى التى هى أشد الصيغ تجريدًا التى استطاع كانط اشتقاقها من مفهوم الأمر المطلق. نستطيع أن نرى كيف أنها تعبر عن هذه الروح إذا أمكننا أن ننظر لبعض القواعد النموذجية التى قد ينتهك فيها الناس واجبات معترفًا بها، ثم نرى كيف تنطوى هذه القواعد الخاصة على ما يجعل الواحد منا استثناءً لقوانين أخلاقية، لديه الرغبة والإرادة فى طاعتها كليًا.

ويعرض كانط المسألة بصراحة تامة فيقول: «إذا رجعنا الآن إلى أنفسنا فى أى انتهاك للواجب، سنجد أننا بالفعل لا نريد لقاعدتنا أن تصبح قانونا كليًّا، ما دام ذلك مستحيلاً بالنسبة لنا. ولكن أن يظل نقيض قاعدتنا عوضًا عن ذلك قانونًا كليًا، فذلك فقط كى تتاح لنا حرية عمل استثناء لها لأنفسنا - أو فقط لهذه المرة- لصالح ما نرغبه» (G 4:424). وبهذا المعنى، تفهم الصيغة الأولى والصيغة المختلفة عنها بشكل أفضل على ضوء أنثروبولوجيا كانط وفلسفته فى التاريخ. فقضيتهما هى أن نعارض نزعتنا اللا اجتماعية لغرورنا الذاتى الذى يجعلنا نريد أن نرى أنفسنا وميولنا كأنها امتياز لنا بالاستثناء للقوانين التى نعتقد أن كل الكائنات العاقلة غيرنا يجب أن يطيعوها. هاتان الصيغتان تفترضان مقدمًا أننا حددنا بالفعل «النقيض» لقاعدتنا اللا أخلاقية كمثل هذا القانون.

لقد كان نقاد كانط الأوائل متسرعين فى إدراك أن الصيغتين الأولى والمختلفة عنها بذاتيهما غير كافيتين لتحديد ماذا عساها تكون هذه القوانين. فإمعان النظر فى هذه المسألة- كما لو كانت شيئًا يحتاج كانط لإنكاره- أو بالعكس محاولة الدخول فى نزاع حولها -كما فعل كثير من الكانطيين المضلّلين- ليس له سوى نتيجة واحدة هى صرف الانتباه عن أهداف كانط الحقيقية من هذه المناقشة. والأهم من ذلك كله، أنه يجذب الانتباه بعيدًا عن بقية اشتقاقه للمبدأ الأسمى للأخلاقية فى بقية القسم الثانى من «التأسيس»؛ ذلك أن كانط عندما ناقش هذه الأمثلة الأربعة، لم يكن قد انتهى بعد من صياغة مبدئه.. بل على العكس من ذلك، كان يبدأ فحسب؛ ثم واصل تطوره بالوصول إلى فكرتين أخريين مهمتين اللتين بجانب مفهوم الأمر المطلق، كانتا مهمتين حقيقة لنظريته الأخلاقية. أقصد قيمة الطبيعة العقلية كغاية فى ذاتها، ثم استقلال الإرادة كأساس للالتزام الخلقى.

الإنسانية كغاية فى ذاتها:

هناك جانب آخر للاتهام بـ«الصورية»؛ هو الشكوى من أن التصور الكانطى عن الأمر المطلق، هو تصور لا معنى له، لأنه لا يوجد سبب يمكن تصوره أو باعث لعامل أو فاعل كى يطيع مثل هذا المبدأ. غير أن هؤلاء الذين واجهوا هذا الاتهام نادرًا ما لاحظوا أن اشتقاق كانط للصيغة الثانية واجه مباشرة هذا الاعتراض بالسؤال عن الباعث العقلى لطاعة الأمر المطلق.. (G 4:427). والنتيجة الأولى لهذا السؤال هى إثبات أن مثل هذا

الباعث لا يمكن أن يكون أى رغبة أو موضوع لرغبة. والنتيجة الثانية هى إثبات أنها يمكن فقط أن تكون القيمة الموضوعية للطبيعة العاقلة منظورًا إليها كغاية فى ذاتها (G 4:428). فالطبيعة العاقلة «غاية فى ذاتها» - أو «غاية موضوعية»- لأنها غاية نحن الذين نطلبها عقليًا بصرف النظر عن رغباتنا، على الرغم من أن كانط يرى أن امتلاكنا لهذه الغاية على أسس عقلية، سيبعث فينا رغبات متنوعة، كحب الكائنات العاقلة، والرغبة فى مساعدتهم (MS 6:401-402). والطبيعة العاقلة أيضًا موجودة - أو ذات اكتفاء ذاتى- وليست غاية «ناتجة عن سبب» (G 4:437). بمعنى أنها ليست شيئًا نحاول إحداثه، بل هى شىء موجود بالفعل، وقيمتها هى التى تمدنا بالسبب الذى من أجله نسعى. قيمة الطبيعة العاقلة قيمة جوهرية قصوى لا تعتمد على أى قيمة أخرى. ويعتقد كانط أن الحجة التى تقول بأن شيئًا ما له هذه الخاصية لا بد أن يأخذ شكل برهان لنا؛ بأننا بقدر ما نضع غايات معينة، بقدر ما نعتبرها ذات قيمة موضوعية. ونحن بالفعل نعتبر أن للطبيعة المعقولة التى وضعت هذه الغايات قيمة، ونحن ملزمون باعتبار أن للآخرين القدرة والطريقة نفسهما (G 4:428-429).

ولأن قيمة الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها تتمثل فى أنها تمدنا بالأساس العقلانى للأوامر المطلقة، فهى لا يمكن أن تكون شيئًا تعتمد قيمته على المصادفات الخاصة بالكائنات العاقلة مثل: الدرجة التى وصلوا إليها فى ممارساتهم لقدراتهم العقلية، بل إن قيمتها بالأحرى يجب أن تكون كلية وغير مشروطة فى كل كائن عاقل، والتى تستتبع أن تكون كل الكائنات العاقلة متساوية من حيث قيمتها. ويسمى كانط الطبيعة العاقلة - فى أى كائن ممكن- بالإنسانية «Humanity»، وذلك بقدر ما يستخدم العقل لوضع غايات من أى نوع. والإنسانية تختلف عن الشخصية «Personality» فى أنها قدرة عقلية قابلة للتفسير أخلاقيًا. فالقول بأن «الإنسانية» هى غاية فى ذاتها معناه أننا ننسب قيمة لكل غاياتنا المسموح بها، سيان كانت مفروضة بأمر من الأخلاقية أم لا.

ويوضح كانط ما يريده بالصيغة الثانية (الإنسانية كغاية فى ذاتها) مستخدمًا الأمثلة الأربعة نفسها التى حاول من قبل تطبيقها على الصيغة المختلفة (صيغة قانون الطبيعة). وقد أعجب قلة من القراء بالحقيقة التى تقول بأن الحجج المستمدة من الصيغة الثانية مباشرة هى أكثر وضوحًا وشفافية من الحجج السابقة، بل وإنها أيضًا ألقت ضوءًا جديدًا

على هذه الحجج السابقة. ومهما تكن الاعتراضات التى يمكن أن يثيرها الواحد منا على حجج كانط التى توضح الصيغة الثانية، فإن الزعم بأن صيغة كانط خالية من النتائج العملية، هو زعم أبعد ما يكون عن القبول فى حالة الصيغة الثانية عنه فى حالة الصيغة المختلفة. فعندما قام باشتقاق الواجبات الأخلاقية فى «ميتافيزيقا الأخلاق»، لم يلجأ إلى الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلى) إلا مرة واحدة، ولكنه استعان بالصيغة الثانية أكثر من اثنتى عشرة مرة. وأنا أسلم بأن وراء معالجة الصيغتين الأولى والثانية كصيغ متميزة سببين، كليهما مضلل. الأول: إن كانط قدم هذه الصيغ أولاً، ثم ما لبثت المناقشات النقدية أن استحوذت عليها بشكل مسهب -وعلى نحو غير حاسِم- لدرجة جعلت القضايا الناتجة عنها عقبة فى طريق استيعاب الحجة الإجمالية لكانط. والسبب الثانى: الإجحاف والتحامل الذى يوجب على فيلسوف الأخلاق أن يمدنا بنظام حسابى شامل- أى بأداة أو حيلة ذكية لاستخلاص نتائج عما نفعله فى أى وكل الظروف، بعملية استدلال بسيطة ورائعة. من الواضح أن الصيغة الثانية لا تستطيع فعل ذلك ما دام تطبيقها يعتمد بوضوح على أحكام صعبة تتعلق بحالات خاصة، بينما قضيتنا هى: ما إذا كنا نعالج أو لا نعالج الطبيعة العاقلة بما هى أهل أن تعالج به. فى المقابل يمكن للصيغتين الأولى والثانية أن تفهما خطأ كنوع من الحساب الأخلاقى الذى نبحث عنه؛ وعندئذ يمكننا أن نستعمل ذكاءنا أبعد من ذلك على حساب فهمنا لنظرية كانط فى «التأسيس» بمهاجمة أو الدفاع عن هذه النظم الحسابية الناتجة عن صور الفهم الخاطئ، ولكن دعنا ننحى هذا الذكاء التافه جانبًا، ونعود إلى ما يفعله كانط فعليًا فى القسم الثانى من «التأسيس».

الاستقلال وعالم الغايات:

ما أن اشتق كانط الصيغة الثانية، حتى استطاع أن يضم معًا فكرة قانون عملى مطلق وفكرة الإرادة العاقلة، كأساس للقيمة، ليشتق منها صيغة جديدة هى «فكرة إرادة كل إنسان عاقل، كإرادة تعطينا قانونًا كليًا» (G 4:431). وعلى الرغم من ميل أتباع كانط، فضلاً عن نقاده، للمبالغة إلى تأكيد أهمية الصيغة الأولى لنظريته. من الصعب على أى إنسان أن ينكر أن أكثر أفكاره الثورية فى فلسفة الأخلاق هى فكرة أن الاستقلال العقلى هو أساس الأخلاقية. وفى القسمين الثانى والثالث من «التأسيس» عرض كانط نفسه الصيغة الثالثة بطرق متنوعة. وتعد «صياغاته الكلية» للقانون الأخلاقى فى «التأسيس»

(G 4:437) و«نقد العقل العملى» (KPV 5:30) و«ميتافيزيقا الأخلاق» (MS 6:225) كلها تعبيرات عن الصيغة الثالثة (صيغة الاستقلال)، (وليس عن الصيغة الأولى كما كان يظن فى كثير من الأحوال)[2].

وكما لاحظنا بالفعل، فإن الصيغة الأولى والصيغة المختلفة، يتضمنان فحسب اختبارات لقابلية السماح بالقواعد الفردية. هذه الاختبارات تفترض مقدمًا وجود قوانين أخلاقية كلية تسند إليها واجباتنا، ولكن يستحيل أن تشتق منها أى من هذه القوانين، أو أى واجب حقيقى محدد - أى كواجب عدم الانتحار، أو المساعدة الفعلية لمن يحتاجون إليها- (أكثر هذه الاختبارات كلية وشمولاً تسمح لنا مثلاً بالبرهنة على جواز الانتحار بمقتضى هذه القاعدة المعينة الواحدة). غير أن الصيغة الثالثة تخبرنا على نحو لا يقبل الشك بأن كل إرادة عاقلة هى المشرع فعلاً للنظام الكلى لهذه القوانين، الأمر الذى يجعل الواجبات التى تفرضها هذه القوانين ملزمة لنا. الصيغة الثالثة تقول عن أغلبية القواعد إنها تنطوى جميعًا على الإرادة الفعلية - منظورًا إليها مرة أخرى بطريقة جمعية- التى توجب فعليًا أن تكون قوانين كلية. وكلية الاختبارات الموجودة فى الصيغتين الأولى والمختلفة لا تقدم لنا معيارًا نحسم بمقتضاه أى منظومة القواعد - منظورًا إليها جميعها- هى التى تنطوى على مثل هذه الإرادة الفعلية (ولم يدّع كانط أبدًا أن الفكرة التجريبية المتضمنة فى الأمثلة الأربعة التى ناقشناها فى «G 4:421-423» تكفى لتحديد أى القواعد هى التى تنتمى لهذه المنظومة، ومن الإجراء الذى قام به فى «ميتافيزيقا الأخلاق» فإن أقرب الظنون إلى المنطق هو أنه يعتقد أن الصيغة الثانية هى التى أمدتنا بأفضل معيار لذلك).

إن كانط يحاول أن يبرهن على أن استقلال الإرادة العاقلة؛ هو وحده الذى يمكن أن يكون أساس الإلزام الخلقى. فإذا كان أساس القوانين الأخلاقية أى شىء خارجى عن الإرادة العاقلة، فسيؤدى ذلك إلى هدم خاصيتها المطلقة، ما دامت صحة هذه القوانين بالنسبة للإرادة ستكون فقط صحة مشروطة بإرادة أخرى تتعلق بهذا المصدر الخارجى- فإذا كانت السعادة هى أساس القوانين، فستكون مشروطة بإرادتنا للسعادة. وإذا كان أساس القوانين الأخلاقية هو إرادة الله، فإن صفة الإلزام فيها ستكون مشروطة بحبنا أو خوفنا من الله.

إن فكرة نظام كلى للقوانين الأخلاقية تشرع له إرادتنا، قادت كانط لفكرة أخرى هى عالم الغايات «Realm of Ends».. أقصد فكرة جماعة مثالية من كل الكائنات العاقلة التى تكوّن جماعة، لأن كل غاياتها تكون منسجمة فى إطار نظام مترابط ومتحد، يدعم ويساند بعضه بعضًا، كأى جسم حى يقوم بكل وظائفه الحيوية بصحة جيدة. وتطالبنا صيغة عالم الغايات بأن تعمل وفقًا لهذه المبادئ التى ستحدث هذا النظام. فإذا كانت الصيغة الثانية (الإنسانية غاية فى ذاتها) تتضمن وضعا متساويا لكل الكائنات العاقلة، فإن صيغة عالم الغايات تتضمن أن يهدف السلوك الخير أخلاقيًا لاستبعاد الخلاف والمنافسة بينهم؛ لذلك على كل إنسان أن يسعى وراء تلك الغايات التى يمكن أن تنسجم مع غايات كل الآخرين.

تأسيس القانون الأخلاقى:

استخدم كانط الصيغة الثالثة (صيغة الاستقلال) مرتين، إحداهما فى استنباط القانون الأخلاقى فى القسم الثالث من «التأسيس»، والأخرى فى تفسيره البديل فى «نقد العقل العملى» (kpv 5:28-33). وتتضمن كلا الاستخدامين أن القانون الأخلاقى وحرية الإرادة يتضمن أحدهما الآخر تبادليًا (G 4:447, Kpv 5:29). هذا الزعم يستند إلى مفهوم كانط للحرية العملية كسببية، بناء على قوانين معطاة ذاتيًا - ومن ثم معيارية- فتصورى لنفسى أننى حر معناه أن أتصور نفسى قادرًا على الفعل وفقًا لمبادئ أنا الذى اشترعتها لنفسى. وقد برهن كانط فى القسم الثانى على أنه إذا كان هناك أمر مطلق، فمن الممكن أن يصاغ على صورة الصيغة الثالثة.. أو بعبارة أخرى، كمبدأ معيارى معطى عن طريق إرادتى العاقلة.. وهكذا، إذا كان هناك قانون أخلاقى صحيح بالنسبة لى، فهو كذلك بشرط أن أكون حرًا (بهذا المعنى). وفى «التأسيس» أثبت كانط أن الواحد منا عندما يصدر أحكامًا ولو نظرية، فهذا معناه أنه يعتبر نفسه حرًا، ما دام يحكم -حتى فى الأمور النظرية كحرية الإرادة- فهذا يعنى أنه نفسه ملتزم بمعايير منطقية أو أبستمولوجية. هذا يعنى أنك تناقض نفسك إن حكمت بأن الواحد منا ليس حرًا، ثم تدعى بأنك أصدرت هذا الحكم بناء على أسباب وجيهة.. هذه الحجة ليست برهانًا نظريًا على أننا أحرار، ولكنها بالفعل تبرهن على أن الحرية افتراض ضرورى لأى استخدام للعقل على الإطلاق، وهذا يعنى أن أى استخدام للعقل على الإطلاق يفرض علينا التسليم بصحة مبدأ الأخلاقية كما صاغه

كانط فى القسم الثانى من «التأسيس».

لاحظ أيضًا أن هذا الخط الكلى من تسلسل الحجج، مستقل تمامًا عن فكرة كانط- الأكثر إثارة للجدل- القائلة بأن سببية الحرية تتعارض مع سببية الطبيعة: واستدلاله من هذه الفكرة أننا نستطيع أن نعتبر أنفسنا أحرارًا، إذا اعتبرنا أنفسنا أعضاءً فى عالم نومينى غير قابل للمعرفة. (krv A538-558/B566-586, G4:450-463, Kpv 5:42-57, 95-106). وقد نتفق تمامًا مع وجهة نظر كانط بأن الحرية والقانون الأخلاقى هما افتراضان مسبقان للعقل، ولكننا فى الوقت نفسه نؤمن على العكس من كانط بأن حريتنا- والتى تعنى قدرتنا على الفعل وفقًا لمعايير عقلية معطاة ذاتيًا- هى قوة طبيعية لدينا نجدها متسقة مع عملية القوانين السببية الطبيعية.

لاحظ أخيرًا، أن مفهوم الحرية كسببية نومينية هو صراحة مفهوم غير تجريبى، قُدِّم فقط لحل المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالتناقض المنطقى بين زعم يقول إننا أحرار، فى مقابل زعم آخر يقول إن أفعالنا تخضع لقوانين السببية الطبيعية؛ لذا فهذا التصور ليس له أى مضامين أيًا كانت عن الطريقة التى يجب أن يتصور بها الفاعل الأخلاقى الإنسانى تجريبيًا. وإذا عالجنا هذا التصور على أنه عقيدة ميتافيزيقية للطريقة التى تعمل بها حريتنا، نكون بذلك قد فهمناه بطريقة خاطئة. ومبادئ كانط الخاصة تستبعد دائمًا إمكانية معرفتنا بأى شىء عن هذا. فليس المقصود من مفهوم كانط للحرية كسببية نومينية أن يقبل أو يستبعد أى نظرية تجريبية عن التاريخية أو التجريبية الشارطة لتطور القدرات العقلية الإنسانية، أو عن استخدامنا للحرية فى الخبرة. ونحن لو استنتجنا من هذا المفهوم أن كانط يتصور الحرية الإنسانية أنها «لا تاريخية»، أو أنها ليست عرضة للتغييرات بمرور الزمن والثقافة، فى هذه الحالة نحن لن نستخلص استنتاجات خاطئة عما يؤمن به كانط فحسب، بل وأيضًا كثيرًا ما نصل لنتائج تتناقض مباشرة مع نظريات حقيقية فى التاريخ، وأنثروبولوجيا تجريبية موجودة فى مؤلفات كانط.

النظام الميتافيزيقى للواجبات:

يميل قراء «التأسيس» للتأكيد على الصيغة الأولى على حساب صيغ كانط التالية للقانون الأخلاقى - وإن كانت هذه الأخيرة هى الأفضل تطورًا والأكثر كفاية. وقد انتهى بهم ذلك لصورة معينة عن الطريقة التى تصور بها كانط كيف يجب أن يطبق القانون

الأخلاقى. صورة تتضمن تكوين قواعد واستدلالات عما يمكن أن يقصد بها أو يراد بها كقوانين كلية - أو قوانين الطبيعة، إذا أخذنا بالصيغة المختلفة. عندما أصبح من المعروف أخيرًا أن كانط سيكتب «ميتافيزيقا الأخلاق» - والذى كان المقصود من «التأسيس» كما تدل كلمة «التأسيس» أى مجرد إرساء القواعد- قدم تفسيرًا مختلفًا تمامًا، للاستدلال الأخلاقى العادى، عن ذاك الذى طرحته هذه الصورة.

الحق والأخلاق:

تنقسم ميتافيزيقا الأخلاق لقسمين رئيسيين؛ الأول: نظرية الحق، والثانى: يتعلق بـ«الأخلاق» وهو نظرية الفضيلة. أما الحق الذى هو أساس نظام الواجبات القانونية أو الخاص بالعدالة، فهو يهتم فقط بحماية الحرية الخارجية للأشخاص، ولا يلقى بالاً للبواعث التى جعلتهم يطيعون أوامرها. والفرق الحاسم بين الأخلاق والحق، أن الواجبات الخاصة بالعدالة قد تفرض قسرًا، فى حين أن الواجبات الأخلاقية قد لا تكون كذلك؛ فواجبات الأخلاق التى تهتم بضبط النفس فى الكائنات العاقلة، لا تتطلب أفعالاً فحسب، بل وهى أيضًا مرتبطة بالغايات التى وضعها الناس، وبالبواعث وراء ما يفعلون. وهى يجب أن تطاع؛ لأن عقلنا يأمرنا أن نلزم أنفسنا بطاعتها، ولا توجد سلطة عادلة يمكن أن تجبرنا على طاعتها.

واجبات العدالة:

أساس كل واجبات العدالة هو مبدأ الحق:

الحق R (Right) : هو كل فعل حق إذا أمكن لوجوده أن يكون مصاحبًا لحرية كل إنسان وفقًا لقانون عام، أو إذا أمكن بناء على قاعدته أن تكون حرية الاختيار لكل إنسان مصاحبة فى وجودها لحرية كل إنسان وفقًا لقانون عام. (MS 6:230, cf, TP 8:289-290).

فبين مبدأ الحق «R» وبين الصيغة الأولى تشابه لفظى سطحى، ولكن الاختلافات بينه وبين كل أشكال مبدأ الأخلاقية أكثر أهمية بكثير مما بينهما من تشابه؛ فالحق لا يأمرنا بشكل مباشر بما يتعين علينا أن نفعله (أو لا نفعله)، بل فقط يخبرنا ما الحق أو العدل الخارجى. فالقول بأن فعلاً ما «حق» - أعنى العدل الخارجى- لا يعنى سوى القول إنه بمقاييس الحق، لا يمكن منعه قسرًا وإجبارًا، فالحق بهذا المعنى ليس هو نفسه فكرة

الحق المستخدمة فى الفلسفة الأخلاقية - حيث يختلف «الحق» عن «الخير»، ويحار الفلاسفة فى محاولتهم فهم أيهم هو الذى يستند إلى الآخر- فالأفعال التى توصف بأنها حق بالمعنى الراهن، لا تتضمن سوى الأفعال التى لا ينبغى منعها قسرًا، وفقًا للمقياس الذى قرره مبدأ الحق، حتى لو تعارضت مع الواجب الأخلاقى. هذا المقياس الخاص بالسماح القائم على العدالة الخالصة، ليس مقياسًا أخلاقيًا؛ بل تحدده متطلبات نظام الحق - الخاص بالعدل الخارجى كما يفرض قسرًا عن طريق سلطة شرعية- بدعوى حماية الحرية الخارجية وفقًا لقانون عام.

ولا شك أن مبدأ الحق يوحى -ولا يقرر مباشرة- بأن الحق بوصفه حرية خارجية وفقًا لقانون عام، هو شىء له قيمة. ويتضمن - ولا يؤكد- بأن علينا أن نحصر أنفسنا فى الأفعال التى تمتلك خاصية كونها «حقًا». فإذا بحثت عن الأسباب الكانطية وراء هذه الفرضيات الضمنية، فلن تجد صعوبة فى العثور عليها. فالقيمة التى ألحقناها بالأفعال الخاصة بالحق الخارجى، هى أيضًا - كما هو واضح- تعبير عن مبدأ الأخلاقية، كما يمكن أن نتبين ذلك بمنتهى السهولة إذا وضعنا فى اعتبارنا الصيغة الثانية. فاحترام الإنسانية يقتضى تسليم الناس بالحرية الخارجية التى يحتاجونها لكى يكون هناك معنى لاستخدامهم لقدراتهم لوضع غايات وفقًا للعقل؛ وهذا هو سبب قول كانط: «إن الحق الفطرى فى الحرية - الذى هو الأساس الوحيد لكل حقوقنا- يخص كل إنسان بمقتضى إنسانيته» (MS 6:237).. ولهذا السبب، يؤمن كانط بأننا أيضًا علينا واجبًا أخلاقيًا أن نقيد أنفسنا بالأفعال التى هى حق -أى التى تستجيب لواجباتنا فى العدالة.

علاوة على ذلك، من المهم بالنسبة لفهمنا للحق، ولفكرة «الحق» المعّرفة به، أن يكون واضحًا أن مثل هذه الواجبات الأخلاقية ليست جزءًا من الحق ذاته، أو من واجبات العدالة، حيث يقوم الحق بدور المبدأ. فكل من واجبات العدالة وواجبات الأخلاق هما شكلان من الجبر الذاتى العقلى؛ وبذلك يدخلان كلاهما تحت عنوان «الأخلاق»، ولكنهما جزءان مختلفان منها؛ فقد وضع كانط «الحق» سابقًا على «الأخلاق» فى عرضه، وكأنه يريد أن يؤكد أن الجزءين مختلفان. وأن واجبات الحق ليست مجرد طبقة أدنى من الواجبات الأخلاقية تمامًا كما أن الحق لا يمكن أن يشتق من الصيغة الثالثة أو الثانية أو الأولى، أو من أى صيغة أخرى من صيغ مبدأ الأخلاقية؛ ذلك لأن الباعث على واجبات

العدالة قد يكون أخلاقيًا، وقد يكون عقلانيا على حد سواء، أو حتى فى أحوال كثيرة قد يكون شيئًا مباشرًا موثوقًا به - أعنى الخوف المباشر مما ستفعله بنا السلطة القانونية إذا ما انتهكنا أوامرها. فالفعل الذى يؤدى واجبًا أخلاقيًا يستحق جدارة أخلاقية أعظم إذا تم هذا الإنجاز بمقتضى الواجب، ولكن الباعث الذى يحركنا لإنجاز الفعل الحق لا يمثل أى فرق بالنسبة لأحقيته القانونية. ولا يزال لدينا الكثير الذى يمكننا قوله عن «الحق» والفرق بينه وبين الأخلاق فى الفصل التاسع.

الواجبات الأخلاقية:

تتصور «ميتافيزيقا الأخلاق» الاستدلال الأخلاقى العادى على أنه نوع من التفكير المتأنى المرتكز إلى فعل الواحد منا لمختلف الواجبات الأخلاقية. والمادة التى تكون واجب أى منا الأخلاقى؛ هى «واجبات الفضيلة» أو «الغايات التى هى أيضًا واجبات» (MS 6:382-391). أو بعبارة أخرى، فإن الاستدلال الأخلاقى العادى عند كانط هو غائى بشكل أساسى.. إنه استدلال يتعلق بأى الغايات التى يجب نسعى إليها بمقتضى الأخلاقية، والأولويات من بين هذه الغايات التى نحن مكلفون بملاحظتها.

وهكذا، فما يريد كانط أن يخبرنا به أكثر، فى الأمثلة الأربعة الواردة فى «التأسيس» عن الاستدلال الأخلاقى كما تعرضه نظريته، ليس هو صياغة القواعد أو استخدام اختبار التعميم، بل هو بدلاً عن ذلك تصنيف الواجبات التى من خلالها أنشأ الأمثلة. وكان التقسيم الأساسى هو بين واجباتنا نحو أنفسنا وبين واجباتنا نحو الآخرين.. وفى داخل واجباتنا تجاه أنفسنا. يميز كانط بين الواجبات الكاملة أو المثالية -أى تلك التى تتطلب أفعالاً خاصة أو إسقاط أفعال، على نحو لا يسمح بالتسامح بالانحراف إلى الهوى، حيث تستحق اللوم إن فشلت فى إنجازها- وبين الواجبات الناقصة - حيث يطلب من أى منا وضع غاية، ولكن مع وجود تسامح فى اختيار الأفعال التى تقربنا من الغاية وأيها التى تستحق التقدير. والواجبات الكاملة الخاصة بنا تنقسم إلى واجبات تجاه أنفسنا ككائنات حيوانية، ثم ككائنات أخلاقية (MS 6:421-442). أما الواجبات الناقصة تجاه أنفسنا فتنقسم إلى واجبات تسعى وراء الكمال الطبيعى (صقل قوى الواحد منا) وواجبات تسعى وراء الكمال الأخلاقى (نقاء الباعث والفضيلة) (MS 6:444-447). والواجبات تجاه الآخرين تنقسم إلى واجبات الحب - التى تطابق الواجبات الناقصة- وواجبات

الاحترام (التى تطابق الواجبات الكاملة) (MS 6:448)، ثم تعود واجبات الحب فتنقسم بشكل إضافى إلى ما يعد نقائص الكراهية التى تعارض هذه الواجبات (MS 6:458-461). وبالنسبة لواجبات الاحترام هناك فقط تقسيم فرعى خاص بالنقائص التى تعارضها (MS 6:465). وتختلف الواجبات الميتافيزيقية للفضيلة عن الواجبات الناشئة عن الظروف الخاصة للناس أو علاقاتنا بهم. يعتقد كانط أن هناك الكثير من الواجبات المهمة من النوع الأخير، ولكن تفاصيلها تخرج عن ميتافيزيقا الأخلاق التى تتعلق فقط بتطبيق المبدأ الأسمى للأخلاقية على الطبيعة الإنسانية بوجه عام. (MS 6:468-474).

وفى «التأسيس» حاول كانط - وإن كنت أعتقد أنه لم ينجح فى ذلك- أن يربط الفرق بين الواجبات الكاملة والناقصة بنوعين من اختبار التعميم المتضمن فى الصيغة المختلفة (صيغة قانون الطبيعة) (G4:423-424). ولكنه لم يدّع أبدًا أن هذا الفرق ذاته يمكن أن يقوم على الصيغة الأولى؛ بل حتى لم يحاول قط أن يربط الصيغة الأولى أو الصيغة المختلفة بالفرق الأساسى الأهم بين الواجبات- أى واجباتنا تجاه أنفسنا وواجباتنا تجاه الآخرين.. ومع ذلك، فكلا الفرقين يمكن شرحهما بسهولة تامة عن طريق الصيغة الثانية. (CFG 4:429-430).

فالواجب «Duty» (D) يعتبر واجبًا نحو «س»، إذا كانت «س» فحسب كائنًا عاقلاً، وكان الشرط الأساسى لطاعة الواجب يقوم على شرط احترام الإنسانية فى شخص «س». ويكون الواجب واسعًا أو ناقصًا - أو إذا كان واجب الحب تجاه الآخرين- إذا كان الفعل الذى يعزز واجب الفضيلة (الغاية كواجب) هو فعل مطلوب بمقتضى واجب صارم أو كامل - أو واجب الاحترام للآخرين، وإذا كان الفشل فى إنجازه يعادل الفشل فى وضع هذه الغاية الملزمة على الإطلاق، أو الفشل فى احترام الإنسانية كغاية متمثلة فى شخص إنسان ما. وينتهك الفعل واجبًا كاملاً - أو واجب الاحترام- إذا قرر غاية مغايرة لإحدى الغايات التى من واجبنا وضعها، أو إذا أظهر عدم احترام تجاه الإنسانية متمثلة فى شخص إنسان ما، كما يحدث عندما يُستخدم الشخص كمجرد وسيلة. وعلى هذا النحو، تكون نظرية كانط الأخلاقية - كما قدمها بالفعل فى ميتافيزيقا الأخلاق- مفهومة بشكل أفضل من خلال الصيغة الثانية، عنها من خلال الصيغة الأولى أو الصيغة

المختلفة. والنتيجة المنطقية التى تلزم عن ذلك، أن محاولات بناء نظرية فى الأخلاق الكانطية باستخدام تفسير للصيغة الأولى باعتبارها اختبارًا عامًا للقواعد، بصرف النظر عن درجة هذه المحاولة من النجاح أو الفشل كمشروع فلسفى، إنما تسيئ بشكل خطير عرض النظرية الحقيقية التى قدمها كانط نفسه.

الغايات التى هى واجبات :

الواجبات الناقصة أو الواسعة يجب أن ترشدنا فى وضع غايات الحياة. وليس من الضرورى أن يكون كل الغايات واجبات أو نقيض واجب -بعض الغايات مسموح به فحسب- ولكن الناس الصالحين أخلاقيًا سيجعلون واجبات الفضيلة ضمن الغايات المحورية التى تجعل لحياتهم معنى.. وهكذا تفسح الأخلاقية الكانطية مساحة واسعة من التسامح فى تحديد أى الغايات التى نضعها، وما موقفنا من كل منها. فإذا ما تقررت غاياتنا، فإن مساعيها تكون مقيدة فقط بواجبات العدالة والواجبات الكاملة تجاه أنفسنا، وواجبات الاحترام تجاه الآخرين.. وبهذا الاعتبار، تعد نظرية كانط مقابلة بشدة لصرامة فيشته الرهيبة التى لم تسمح لأى فعل بأن يكون مباحًا فحسب، فكل فعل ممكن إما أن يكون ملزمًا وإما ممنوعًا[3].

والقانون الأخلاقى الأساسى فى نظرية كانط هو الأمر المطلق - أى المبدأ الملزم لنا، مهما يكن لدينا من غايات مستقلة عن المبدأ. ولكن كما شرحه كانط، فإن أحد الأشياء الرئيسية التى يفعلها المبدأ الأخلاقى الأساسى هو أنه يقودنا لوضع غايات معينة (لا يقوم المبدأ بافتراض الغايات مسبقًا باعتباره أساسها، بل هى بالأحرى أساس المبدأ). هذه الغايات المستندة إلى الأمر المطلق، بالغة الأهمية بالنسبة لبنية الأخلاقية الكانطية. والحقيقة، أن كل الواجبات الأخلاقية عند كانط مؤسسة على الغايات.. وبهذا المعنى، فإن نظرية كانط عن الواجبات الأخلاقية، هى بكليتها نظرية غائية، وليست أنطولوجية على الإطلاق -على الأقل إذا كان المصطلح يشير للواجبات الملزمة لنا، بصرف النظر عن أى الغايات هى التى وضعناها.

كمالى الخاص وسعادة الآخرين:

هناك نوعان من الغايات يقتضينا واجبنا أن نمتلكهما.. ذانك هما كمالنا الخاص ثم سعادة الآخرين (MS 6:285). وأوضحت حجج كانط أننا مطالبون أخلاقيًا بأن

تكون لدينا هذه الغايات، يحتمل أن توجد فى مناقشته للمثالين الثالث والرابع اللذين تكلم عنهما فى «التأسيس» عندما تناولهما على ضوء الصيغة الثانية (الإنسانية كغاية فى ذاتها). من المستحيل استخدام الصيغة الأولى والصيغة المختلفة للبرهنة على أن لدينا أى واجبات حقيقية، أو واجب وضع أى غايات يقينية. وغاية ما يمكنها البرهنة عليه هو أننا قد لا نتبنى قواعد ترفض من حيث المبدأ وضع هذه الغايات، أو قواعد تتبنى غايات مخالفة. ولكن الأمر بأن نتعامل مع أنفسنا ومع الآخرين باعتبارنا غايات فى ذواتنا، يتطلب منا وضع غايات معينة تتعلق بنا وبالآخرين. فأنا كى أتعامل مع نفسى بوصفى غاية؛ يجب بشكل عام أن أحترم وأرتقى بقدراتى العقلية من أجل وضع غايات وتطوير مهارات تفيد فى مزيد من التطوير لهذه الغايات. وأنا كى أتعامل مع الآخرين بوصفهم غايات، يجب أن أحترم قدراتهم العقلية على وضع غايات. وأنا أفعل ذلك عن طريق الارتقاء ببعض من الغايات التى وضعوها.. وهو الاسم الجمعى لما يعبر عن «سعادتهم».

ولكن، لماذا ليس لدىَّ بالفعل واجب الارتقاء بكمال الآخرين وسعادتى الخاصة؟ ذلك لأنه ليس لدىَّ واجب مباشر لتعزيز سعادتى الخاصة لأن مفهوم الواجب يتضمن قيدًا أخلاقيًا، وعقلاً متدبرًا، بصرف النظر تمامًا عن الأخلاقية، يضطرنى للسعى وراء سعادتى.. لكن حيث إن الحماقة تعبر عن عدم احترامى لنفسى أو تعبر عن تعاستى، مما يرجح معه إضعاف قدرتى على اتباع المبادئ الأخلاقية، فإن لدىَّ بالفعل واجبًا غير مباشر لتعزيز سعادتى الخاصة. فما يعد كمالاً بالنسبة للآخر، يتوقف على اختيارات هذا الآخر للغايات التى يتبناها، فأنا لا أستطيع أن أتبنى غايات شخص آخر، وليس من حقى أن أُكرِه الآخرين على اتباع غايات أنا الذى أخترتها لهم؛ ومن ثم، لا يمكن أن يكون لدىَّ واجب مباشر للارتقاء بكمالهم، بوصفه واجبًا مختلفًا عن واجبى لتعزيز السعادة التى تبنوها كغاية الذى يعد كمالهم جزءًا منها. بعبارة أخرى، إن واجباتى تجاه الآخرين يجب أن تحترم حقهم فى أن يختاروا لأنفسهم الغايات التى سيتبنونها، ومن ثم ما يعادل بالنسبة لهم كمالهم.. وبناء على ذلك، يمكن التعبير عما يقصده كانط على النحو التالى: لدىَّ بالفعل واجب تعزيز سعادتى، ولكن فقط بقدر ما تدخل سعادتى تحت عنوان كمالى، وأنا لدىَّ بالفعل واجب الارتقاء بكمال الآخرين، ولكن فقط بقدر ما يدخل

كمالهم تحت عنوان سعادتهم.

إن الصيغة العامة للواجبات الأخلاقية هى أن فعلاً ما يعد واجبًا أخلاقيًا كاملاً أو مثاليًا إذا كان حذفه أو إسقاطه يعنى منع وضع غاية أخلاقية مطلوبة، أو وضع غاية معارضة لغاية أخلاقية مطلوبة. الواجبات الأخلاقية الكاملة المشابهة التى لا تتعامل مع الآخرين باحتقار أو الافتراء عليهم بما يشوه سمعتهم، أو تسخر منهم، يمكن أن تستند إلى الزعم بأن مثل هذا السلوك يتضمن غاية تتعارض مع الغايات المطلوبة أخلاقيا (MS 6:463-468). فنظرية كانط فى الواجبات الأخلاقية نظرية غائية، ولكنها تتصور مسعانا للغايات الإجبارية الملزمة بطريقة أقل تقييدًا مما فعلته معظم النظريات التى تلتها. فالأساليب المعيارية للعقلانية المتدبرة، كالاختصار وإيجاد المتوسطات أو المعدلات والتفسير بالمعنى الواسع والإقناع، لا تطبق مباشرة على استدلالنا الأخلاقى الخاص بالغايات التى تؤسس الواجبات الأخلاقية. فواجبى فى تعزيز سعادة الآخرين، ليس واجبا لتعظيم السعادة الجمعية للآخرين؛ فذلك لا يترك لى سوى القليل من الحرية لتقرير أى السعادتين أعزز، وأى الأجزاء من سعادتهم أعزز. فواجبى فى الارتقاء بكمالى الخاص ليس واجبًا لإنجاز أى مستوى خاص من الكمال الإجمالى، ولا يقل عنه واجبى أن أجعل نفسى فى أعلى مكانة ممكنة من الكمال. فنظرية كانط فتحت الباب أمامى كى أقرر، أى المواهب هى التى أطورها، وإلى أى مدى يصل تطويرى لها. فنظرية كانط لم تقدم لنا سببًا، حتى بالنسبة لتوبيخ الشخص لأنه أقل فضيلة، أو أقل كمالاً أخلاقيًا مما ينبغى أن يكون.

وكل واجبات الفضيلة - من حيث مفهومها- واجبات واسعة وناقصة وتستحق التقدير (MS 6:390-391). فأنا أسلك بشكل يستحق التقدير ما دمت أقوم بالارتقاء بغاية تدخل تحت مفهوم الغايات المطلوبة، ولكننى لا أستحق أى لوم لو فشلت فى الارتقاء بغاية فى أى فرصة معطاة، ولا يوجه لى بداهة أى لوم لو لم أبلغ بها أقصى درجات الارتقاء. وبشكل عام، فالأمر متروك لى كى أقرر سعادة من هى التى أعززها، وإلى أى درجة.. فالأخلاق تسمح لنا بمساحة من الحرية فى تقرير مثل هذه المسائل (MS 6:390).. وهكذا، فالعوامل الأخلاقية ذاتها، بوصفها عوامل حرة هى المسئولة عن تصميم خطط حياتها الخاصة، وليس نظرية المبادئ الأخلاقية أو الواجبات.

ولأن الغايات التى تفرض علينا الأخلاقية تبنيها أنواع عامة من الغايات، وليست أنواعا معينة.. ولأن المطلوب هو وضع غايات من تلك الأنواع، أكثر منه تعظيم أى نوع من الخير، فإن نظرية كانطية عن الواجبات ليست مهددة بالوصف بأنها لا إنسانية بما تتطلبه منا، كما هى النظريات اللزومية والنفعية مهدَّدة بذلك. هذه المسألة نادرا ما أخذت حقها من التقدير، لأن الانتباه كان على الأرجح منشغلاً عنها ببعض آراء كانط المتطرفة الشائنة الخاصة بواجبات معينة، مثل واجب عدم الكذب. لكن من المشكوك فيه كثيرًا، ما إذا كانت قناعات كانط بخصوص موضوعات معينة، ناتجة حقيقة عن نظريته الأخلاقية. وفى رأيى، أن نظرية كانط إذا كنا قد فهمناها فهما صحيحًا، عرضها للاتهام بأنها رخوة شديدة الليونة، أكثر منها متهمة بصرامتها المتشددة. فوسائل كانط الرئيسية للرد على الاتهام، هى اللجوء لسياقات معينة من الفعل، أو علاقات مؤسسية معينة، نفى فيها بوعودنا للآخرين، ونؤدى واجباتنا نحوهم بمنتهى الصرامة والدقة. وأتباع كانط الرئيسيون من المثاليين، أقصد فيشته وهيجل، سلكوا فى فهمهم هذا الطريق الصحيح، بربط الواجبات الأخلاقية بنظام اجتماعى عقلانى، والأدوار التى يفترض أن يلعبها الأشخاص فيه.

الأخلاق بوصفها فضيلة:

العنوان الذى وضعه كانط لنسقه الخاص بالواجبات الأخلاقية هو «نظرية الفضيلة». والاسم الذى اختاره للغايات الإلزامية للعقل العملى الخالص هو «واجبات الفضيلة». وفى «نقد العقل العملى» يصف «الفضيلة» بأنها «ملكة مكتسبة بشكل طبيعى لإرادة غير مقدسة» (kpv 5:33).. أو هى بشكل محدد «النزعة الأخلاقية التى فى حالة صراع» (kpv 5:84). وفى «ميتافيزيقا الأخلاق» توصف الفضيلة بأنها «القوة الأخلاقية لإرادة إنسان ما لتأدية واجبه» (MS 6:405، cf 6:394). و«القوة الأخلاقية» هى «قابلية أو استعداد» للفعل «وكمال ذاتى لسلطة الاختيار» (MS 6:407). والغايات الإلزامية تسمى «واجبات الفضيلة»؛ لأن الفضيلة مطلوبة لتبنى الواجبات والسعى وراءها. ولا توجد سوى نزعة واحدة أساسية للفضيلة، ولكن لأن الغايات التى من واجبنا اكتسابها كثيرة، لذا فهناك فضائل كثيرة مختلفة (MS 6:383، 410). فمن الممكن أن تكون لدىَّ فضيلة ما، وفى الوقت نفسه أفتقر إلى أخرى، إذا كان التزامى بإحداها قويًا، وبالأخرى

ضعيفًا.

ويعتقد كانط أن علينا واجب تهذيب المشاعر والرغبات والأهواء التى تنسجم مع الواجب، وأن نكتسب المزاج الملائم للأخلاقية (MS 6:457)، ولكنه لا يساوى بين الفضيلة وبين النجاح فى تأدية هذا الواجب (MS 6:409). فالفضيلة مطلوبة بشدة، حتى لا يؤدى غيابها إلى جعل السلوك الخير صعبًا علينا، وما دامت تكمن فى القوة التى نحتاجها لإنجاز المهام الصعبة. فرب شخص ذى مزاج سعيد تسهل له مشاعره ورغباته أداء واجبه، بل ويكون سعيدًا فى أدائها.. مثل هذا المزاج ليس فضيلة، ولكنه يجعل الفضيلة أقل ضرورة، وربما يظل الشخص فاضلاً أكثر مما ينبغى، ولكن الفضيلة هى صفة للشخصية – أى للقوة الفعالة للقواعد العقلية- وليس للمزاج – أى للمشاعر والرغبات التى نمارسها بسلبية.

هذا المفهوم للفضيلة ينتج بشكل طبيعى من نظرية كانط فى الطبيعة الإنسانية؛ ذلك لأنه بناء على هذه النظرية، فإن رغباتنا وميولنا كتعبير عن نزواتنا التنافسية داخل المجتمع، هى المعادل بالضرورة للقانون الأخلاقى، حيث تتطلب القوة للتغلب عليها؛ ولذلك، لا يمكن أن يكون هناك أداء موثوق به للواجب دون – درجة ما من – الواجب. فنظرية الواجبات الأخلاقية لم تسم بـ«نظرية الفضيلة»؛ إلا لأن الطبيعة الإنسانية هى تلك التى تكون معها الفضيلة افتراضًا أساسيًا مسبقًا لكل سلوك أخلاقى موثوق به. ففى حالة الحضارة، حيث تفسد مشاعرنا ورغباتنا بالتنافس الاجتماعى والنزوات الشخصية، يكون الاعتماد فقط على المشاعر غير العقلية والرغبات العملية كبواعث على السلوك الخير أخلاقيًا -وكما أرادنا هاتشيسون وهيوم أن نفعل ذلك- عمل خطير وغير مسئول يستحق اللوم والتأنيب.

قراءة إضافية :

Marcia W. Baron, Kantian Ethics (Almost) Without Apology. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

David Cummiskey, Kantian Consequentialism. New York: Oxford University Press, 1996.

Paul Guyer. Kant on Freedom. Law and Happiness. New York: Cambridge University Press, 2000.

__ (ed.), Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1998.

Barbara Herman, The Practice of Moral Judgment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Thomas Hill, Jr, Dignity and Practical Reason, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Christine M. Korsgaard, Creating the Kingdom of Ends. New York: Cambridge University Press, 1996.

Kobert B. Louden, Kant's Impure Ethics. New York: Oxford University Press, 2000.

Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought. New York: Cambridge University Press, 1999.

__ (ed. and tr.), Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, with essays by J.B. Schnewwwind, Marica Baron, Shelly Kagan, and Allen Wood, New Haven: Yale University Press, 2001.

الهوامش :

1 – ومع ذلك، ما زلت متحيرا، كيف تسنى لكانط أن يقول ما فعله فى مقاله سيئ السمعة عن الحق فى الكذب، واضعًا فى الاعتبار أشياء أخرى قالها عن الواجب فى قول الصدق، عندما يطبق وعندما لا يطبق. انظر: الفصل التاسع، هامش 2، والقلة التى تنازلت وعبرت عن اشمئزازها من آراء كانط عن الكذب والمشهورة بجمودها، كانوا هم أيضًا على وعى بهذا اللغز المحير.

2 – فيما يخص نقد العقل العملى، فقد تمت الإشارة إلى هذه النقطة من H. J. Paton, The Categorical Imperative (New York: Harper & Row, 1949). P. 130, و Lewis White Beck, Commentary on Kant's Critique of Practical Reason (Chicago: University of Chicago Press, 1960), P. 122 and note 22.

3 – انظر: Fichte, System of Ethics. Fichtes Sämmtliche Warke, ed. I. H. Fichte (Berlin. Walter de Gruyter, 1970), 4: 156, 204 , 264.

الفصل الثامن

نظرية التذوق

١ - لماذا هناك نقد ثالث ؟

كان « نقد العقل الخالص» هو الأساس لكل إسهامات كانط الفلسفية التى جعلت عمله بالنسبة لنا عملاً عظيمًا لا ينسى. ثم جاء «نقد العقل العملى» ليكون ثمرة جهود كانط فى الطبعة الثانية من هذا العمل الأساسى، وأيضًا ثمرة لمحاولته توضيح أسس الفلسفة العملية كما قدمها فى «التأسيس». ومن الصعب أن نعرف السبب الذى جعل كانط يكتب «نقد ملكة الحكم» الذى - فيما يقول - هو خاتمة مشروعه النقدى بكليته (ku 5:170). فهدفه الأساسى، الواضح والمعلن، هو بناء جسر يجتاز به ما يراه أنه هوة هائلة فاغرة فاها بين معالجات العقل النظرى ومعالجات العقل العملى فى فلسفته، وبذلك يوحد مذهبه الفلسفى. ولكن ماذا يفترض بالضبط أن يكون حله لهذه المشكلة، أو حتى ماذا عساها تكون المشكلة نفسها، كلها مسائل لا تزال مثار خلافات عميقة بين الباحثين فى فلسفة كانط حتى يومنا هذا. وفى دراسة من نوع دراستنا هذه، سأتجنب الأخذ بأى رأى فيما يتعلق بهذه المشكلات، ذلك لأنه بالنسبة لأى تفسير سأقدمه، سيكون لا محالة عرضة للجدال. وأنا هنا لا أملك المساحة التى تسمح لى بشرحه أو الدفاع عنه، ومع ذلك سأقدم اقتراحى هذا المتواضع الذى أنا على يقين بأنه سيثير زوابع نقدية من جميع الجوانب، وهو أن القضايا الغامضة المحيطة بوحدة المذهب الكانطى، ربما كانت أقل أهمية بكثير مما قدره لها عادة الباحثون فى فلسفة كانط.

غير أنه بصرف النظر عن هذا الغرض الأساسى، وإن كان غامضًا، فقد كان هدف كانط فى هذا «النقد» الثالث والأخير هو تقديم موضوعين على أعلى مستوى من الأهمية الفلسفية فى عصره. وكبح بعض الأشياء التى قيلت عنهما، والتى يعتقد أنها تنتهك القيود النقدية التى وضعتها فلسفته فى موضعها الصحيح. وأول هذين الموضوعين هو التذوق

«Taste»، من حيث معاييره الصحيحة، ومضامين خبرتنا بالجمال بالنسبة للميتافيزيقا والأخلاقية.. تلك هى الموضوعات التى كان الجانب الأكبر من فكر القرن الثامن عشر المبدع مشغولاً بها. أما الموضوع الثانى فهو الغائية الطبيعية، من حيث وظيفتها فى العلم الطبيعى ومضامينها بالنسبة لكل من الأخلاقية والإيمان الدينى؛ فقد واجهت الرؤية الآلية للطبيعة من خلال بطلها والمدافع عنها ديكارت ومعه جانب كبير من الفكر العلمى فى أوائل العصر الحديث، مقاومة من ليبنتز وأفلاطونى كمبردج. وشهد النصف الثانى من القرن الثامن عشر استمرارًا للمقاومة العنيفة خاصة بين مفكرين ألمان معينين. وأراد كانط أن يقوم بواجبه نحو هذه المقاومة، وأن يكبح بعض التعصب المناهض للعلم الذى يعتقد أنه معرض له.

ولكن كلا الموضوعين – وهو ما ارتآه كانط بوضوح- وثيقا الصلة بمشكلات فى صميم فلسفته النقدية ذاتها التى رأى أنها لا تزال مشكلات بارزة. وقد عين كانط هذه المشكلات إجمالاً، بالإشارة إلى «الهوة التى لا يمكن التنبؤ بها» بين المحسوس وما يفوق الحس، بين الطبيعة وبين الحرية، بين العقل النظرى وبين العقل العملى (Ku 5:175-176). ومنذ استقبال فلسفة كانط النقدية مباشرة تقريبًا، اتهم بعض كانط بأنه أسس منظومة من «الثنائيات» الزائفة والرديئة بين الظاهرات وبين الأشياء فى ذاتها، وبين الطبيعة وبين الأخلاقية، بين الرغبة وبين الواجب.. وبهذا المعنى يكون «نقد ملكة الحكم» اعترافًا من كانط بهذا النقد، وفى الوقت نفسه محاولة للرد عليه.

وشأن كل فلاسفة الإستاطيقا فى عصر التنوير، آمن كانط بوجود رابطة وثيقة بين الأخلاقية وبين المشاعر الإستاطيقية بالجميل والجليل. فقد فهم هذه المشاعر على أنها هى التى تربط وتتوسط بين العقل الأخلاقى وبين طبيعتنا الحسية. فالجمال والجلال يعطيان لنا شعورًا موثوقًا به للأخلاقية – وبعبارة بول جاير الرائعة «P. Guyer»: «خبرة بالحرية»[1]. وكما سنرى الآن، ففى الخبرة بالجمال – فى تفسير كانط – فإن ملكة الحكم تتوسط وتسجل انسجامًا تلقائيًا بين ملكتنا الحسية بالخيال، وبين ملكتنا العقلية للفهم. فالخبرة بالجمال تمنحنا أيضًا وعيًا بـ«الأفكار الإستاطيقية» – أى التمثلات سيان تخيلية أو حسية التى لا تطابق أى تصور، والتى هى مكملة لأفكار العقل، والتمثلات العقلية التى لا تطابق أى حدس حسى. والموضوع الآخر الرئيسى للنقد الثالث وهو الغائية الطبيعية،

يربط بشكل جوهرى علمنا النظرى بالطبيعة بمنظومة الغايات الأخلاقية، كاشفًا لنا عن رؤية للطبيعة وهى منسجمة مع شعورنا الأخلاقى الباطنى.. وبذلك يجتاز الفجوة بين العقل النظرى وبين العقل العملى، وبين الحرية وبين الطبيعة.

ومع ذلك، يقوم «نقد ملكة الحكم» فى الوقت نفسه بالتعريف الدقيق بالمكانة الفريدة التى يتمتع بها الحكم الإستاطيقى فى حياتنا العقلية. ويحدد الدور الخاص والمحدد للحكم الغائى فى تساؤلنا للطبيعة. وبهذه الطريقة، فهو أيضًا ينفذ مشروع كانط النقدى بحراسة حدود معرفتنا ضد نوع ما من الحماسة أو التعصب الإستاطيقى أو الدينى، واللذين يعتبرهما غير مسئولين نظريا، وخطيرين عمليًا.

وفى هذا الفصل، سنحاول القيام بعملية مسح مختصر للجانب الإستاطيقى من مشروع كانط فى «النقد» الثالث، وعلاقته بالنظريات التقليدية للتذوق التى يحاول كانط التوسط بينها، والتى سيحاول تجاوز معارضتها.

٢ - أحكام التذوق :

إن الحكم بأن موضوعًا معينًا، جميلاً أو قبيحًا، هو حكم مميز وخاص جدًا. إنه ليس مجرد تأكيدات بأنك قد وجدت شيئًا جديرًا بأن يحب أو يكره - أى ذلك الذى يسميه كانط بأحكام «القبول» أو «المعارضة». فلنفرض أننى أحب شاى الكاموميل(*) لارتباطه عندى بجدتى العزيزة التى كانت تقدمه لى وأنا طفل مصحوبًا بنوع من الحلوى، بينما تكرهه أنت لأن مربيتك مجعدة الوجه اعتادت أن ترغمك على تجرعه كنوع من العقوبة الدوائية المصحوبة بالتوبيخ كلما فعلت شيئًا تعتبره - هى - ضارًا بصحتك. إلى هنا، ليس هناك شىء نختلف عليه.. فأنا أحبه وأنت لا تحبه.. ونحن كلانا يعترف بهذه الحقائق، ويعرف السبب فى حدوثها.. هذا هو كل ما فى الأمر.. مع ذلك، إذا قلت إن شيئًا معينًا جميل، بينما تقول أنت إنه قبيح، فنحن نعتبر أنفسنا مختلفين حول شىء ما، وكلانا يعتقد أنه إذا أكد أحدنا بأن ما يقوله صادق، فالآخر لا بد أن يكون فيما يؤكده كاذب. وكلا التأكيدين يبدوان كأنهما يحملان على الموضوع خاصية حقيقية وموضوعية.. خاصية

(*) نوع من الأعشاب يعرف بالبابونج . المترجم.

تشبه حجمه مثلاً أو كتلته، أو حتى ما إذا كان طيبًا أو شريرًا.. كل هذه الأحكام، وعلى أى مستوى، يفهمها كانط بأنها تحمل على الموضوع أو المسند إليه خصائص موضوعية للأشياء. فكيس الأرز الذى زنته رطل، يساوى رطلاً من الناحية الموضوعية. والسكين التى تفيدنا بشكل فعال فى الأغراض المعروفة والتى من أجلها تصنع السكاكين، هى من الناحية الأداتية أو الوظيفية حسنة أو جيدة، فى الوقت نفسه الذى تكون فيه رديئة بالنسبة للشخص الذى تصعّب عليه تحقيق هذه الأغراض. والفعل الذى تحرمه القوانين الأخلاقية يعد فاسدًا أخلاقيًا، وهو عند الشخص الذى يعتبره جديرًا بالتقدير، حسن أخلاقيًا.

ولكن أحكام الجمال والقبح ليست أحكامًا موضوعية، شأن الأحكام الخاصة بالحجم والوزن، أو حتى شأن الأحكام الخاصة بالخير والشر. فالشىء الأساسى فى الموضوع الجميل أنه يمتعنا ويبهجنا، وفى الموضوع القبيح أنه يضايقنا ويقبض صدورنا (عندما تكون الموضوعات فى الحالة الملائمة، ولا تكون خبرتنا بها مشوشة بعوامل مغايرة للحكم الحقيقى للتذوق). فأحكامنا الخاصة بالتذوق مختلفة، لأن كلاً منا يعتقد إنه على الآخر أن يكون قادرًا على الأقل أن ينظر للموضوع من هذه الزاوية الملائمة. إننا نعتقد أنه عندما يحدث ذلك، فإنه يتحتم على الآخر أن يستمتع ويبتهج بالموضوع الذى اعتبرناه جميلاً، وأن يتضايق وينقبض من الموضوع الذى ارتأيناه قبيحًا.. ومع ذلك، فالاستمتاع والاستياء هما بالضرورة مشاعر ذاتية. وكثيرًا ما ألح كانط على الحقيقة المجردة التى تقول بأن كون موضوع ما يشعرنى بالمتعة أو الاشمئزاز، لا يعطينا مؤشرًا على الإطلاق عن خصائصه الموضوعية، ولا حتى بما يمكن أن يخبرنى كون موضوع ما، بشىء موضوعى عن الضوء الذى يعكسه سطحه تحت ظروف معينة، فالمعلومة الوحيدة التى تصلنا منه تتعلق بالذات.

وهكذا يبدو أن أحكام التذوق تضعنا فى مفارقة. فمن غير الممكن أن تكون أحكامنا موضوعية، ولكننا نتعامل معها كما لو كانت موضوعية. ففى أحاديثنا وكتاباتنا، يعمل الجمال والقبح كما لو كانا خاصيتين موضوعيتين للأشياء، مع أننا نعلم تمام العلم أنهما يستحيل أن يكونا كذلك.. فكيف حدث أن تسنى لنا أن اعتبرنا أن الاستمتاع أو الاشمئزاز من موضوع ما – على الأقل عندما ينظر إليه بطريقة معينة– كما لو كان خاصية

موضوعية للموضوع ؟ قد يبدو أننا نعالج هذا النوع الخاص من الاستمتاع أو الاشمئزاز معالجة معيارية، وكأننا اعتبرنا أنه من «الصواب» أن نستمتع بالموضوع الجميل، ومن «الخطأ» أن نشمئز منه.

وكثيرًا ما تصورنا كانط وهو يحاول التوسط أو تجاوز التعارض بين «المذهب العقلانى» و«المذهب التجريبى» فى نظرية المعرفة. لكن المجال الفلسفى الوحيد الذى أدرك أنه الذى يمكن أن يحقق فيه هذه المهمة هو الإستاطيقا (ku 5:346). وربما يساعدنا فى فهم نظريته فى التذوق أن ننظر بشىء من الإيجاز للحل «العقلانى» والحل «التجريبى» للمفارقة الخاصة بأحكام التذوق، ونرى كيف وجد كانط الحلين غير مقنعين. فالعقلانيون أمثال باومجارتن «Baumgarten» ومندلسون «Mendelssohn» يوحدون بين الجمال والخير أو الكمال، كما يدركون من خلال الحواس، بالأحرى عن العقل، وما يتميز به هذا الشكل الحسى من الإدراك بالنسبة لهم، لا يكمن فحسب فى أنه مشوش أكثر منه مميز، بل وأيضًا فى أنهم يعتبرون الاستمتاع أو الاشمئزاز الحسيين ضروريان لحثنا على الفعل. أما التجريبيون أمثال هأتشيسون «Hutcheson» أو هيوم، فيوحدون بين الجمال وبين القبول «Agreeable».. ولكن القبول يتم الشعور به فقط تحت ظروف مثالية معينة- أى القبول المتحرر من الاهتمام أو التحيز، لشخص ما يقع فى خبرته نوع الموضوع الإستاطيقى الذى سيصدر عليه الحكم. أما التفسير العقلانى فيرفضه كانط لأنه يجعل الخاصية الذاتية اللا تصورية المميزة للجمال، مستقرة فى شكل إدراكها، بينما هذه السمات تنتمى لطبيعة الجمال ذاته. وفى المقابل، يعتبر التفسير التجريبى عاجزًا عن تقديم تفسير ملائم لمعيارية الأحكام الإستاطيقية، ما دام الوضع القانونى والمعترف به للظروف المثالية للحكم الإستاطيقى يعد معياريًا، ولكن فقط لأن أحكام القبول التى تصدر تحت هذه الظروف، تحدث - مرة أخرى- لانتزاع موافقتنا، أى لأن الظروف نفسها مقبولة وموافقة لأفكارنا عن الحكم الإستاطيقى، ولكن هذه أيضًا يستحيل أن تكون أكثر من كونها حقيقة تجريبية أخرى عما وجدناه مقبولاً.

إن الحل المقنع لمشكلة التذوق، يجب أن يربط بين المعيارية الحقيقية أو الصحة والضرورة الكلية لمثل هذه الأحكام لكل الذوات، مع ذاتيتها الضرورية، وبين كونها تشير دائمًا - وبشكل أساسى- إلى ما يمتع أو لا يمتع، وليس إلى أى خاصية موضوعية

قد تصادف المتعة أو عدم المتعة، فقط بسبب الملكة المعرفية التي تعرف عن طريقها.

إن الحل الذى اقترحه كانط، يكمن فى استفادته من تفسيره لملكاتنا المعرفية. فكما رأينا فى الفصل الثانى، فإن المعرفة الإنسانية تحدث من خلال تعاون الحدس الحسى ومن خلاله تعطى الموضوعات، ومن خلال الفهم يتم تصورها، جاعلة إصدار أحكام موضوعية عليها ممكنًا. وفيما يتعلق بقدرتنا على إصدار أحكام إستاطيقية، فإن ما يهم كانط ليس هو علاقة الفهم بالحدس، بل بالخيال ما دامت الأحكام الإستاطيقية لا شأن لها بوجود الموضوعات - كما هى معطاة فى الحدس- بل ينصب اهتمامها فقط على تمثلها الحسى بالنسبة للخيال، بصرف النظر ما إذا كانت معطاة بوصفها موجودة أم لا[2]. فالحكم هو الملكة التى تربط بين ما هو معطى فى الخيال وبين المفاهيم التى تندرج تحتها. هذه العلاقة قد تكون من نوعين. ففى الحكم التحديدى أو التعيينى «Determining» يطبق المفهوم على ما هو معطى، بينما فى الحكم النظرى «Reflecting Judgment» يجب أن يلتمس فيما هو معطى. والمطلوب فى كلتا الحالتين هو نوع ما من التناغم والانسجام بين تمثلات الحدس أو الخيال، وبين التمثلات التصورية التى ترتكز بدورها إلى عملية تناغم بين ملكات الخيال والفهم ذاتها.

وبناء على ذلك، يفترض مقدمًا فى كل فعل من أفعال الحكم أن تكون هناك عملية يشارك فيها كل من الخيال والفهم من حيث علاقة كل منهما بالآخر، تنصب على تمثل معطى. هذه العملية خاصة فى الحكم النظرى- لا تفترض مسبقًا أى مفهوم معطى، ما دام القصد من الحكم النظرى هو الوصول إلى أحدها. ولكن الحكم يتضمن أيضًا ما يسميه كانط بالمناورة الحرة «Free Play» للخيال والفهم فى علاقة تبادلية. هى مناورة حرة لأنها متحررة من الاسترشاد بأى مفهوم. بعض التمثلات الموجودة بالفعل فى هذه المناورة الحرة تقوم بجمع الخيال والفهم فى علاقة منسجمة.. وما يمثله الخيال يكون حينئذ مناسبًا تلقائيًا وبشكل جيد لتصور الفهم له. وتكتسب الذات خبراتها بهذا الانسجام العفوى بين ملكتى الخيال والفهم حتى قبل تطبيق أى مفهوم معطى. والخبرة بهذا الانسجام تنّشط وتعجل وتحى كلا الملكتين، لأن الفاعلية الحياتية أو الوظيفية لكل منهما تكون أكثر نجاحًا، وأكثر حيوية ونشاطًا عندما يعملان معًا بانسجام. وبالنسبة لأى من ملكاتنا، فإن خبرات الذات تعرف ممارستها الناجحة على شكل شعور بالمتعة.

ومن ثم، يأخذ الانسجام أو الإحياء المتبادل بين الخيال والفهم فى المناورة الحرة شكل المتعة. هذا الشعور بالمتعة فى نظرية كانط، هو المتعة الإستاطيقية أو الخبرة بالجمال. وفى المقابل، فإن الحكم الإستاطيقى المضاد، عندما يجد الإنسان أمامه شيئًا قبيحًا، يكون فى الموضع الصحيح عندما يقوم التمثل بإعاقة الفهم فى إدراكه لما هو معطى فى الخيال.. وبذلك لا تتعاون ملكاتنا بطريقة سلسة فى معرفة ما هو معطى لها، حتى قبل أى مفهوم، وحتى لو كانت هناك مفاهيم مناسبة جاهزة لصالح الموضوع القبيح.

إن حكم التذوق الذى يجد شيئًا جميلاً أو قبيحًا يجب أن يكون حكمًا ذاتيًا، وفى الوقت نفسه صحيحًا صحة كلية. ونظرية كانط تشرح هذه السمة من خلال القول إن الخبرة بالجمال تحدث من خلال تمثل يحدث فينا شعورًا بالمتعة والبهجة، ولكن فقط بإحياء ملكاتنا فى مناورة حرة، أقصد حرة من أى تحديد يفرضه أى مفهوم. ما دامت ملكاتنا حرة فى مناورتها عن أى مفهوم، فإن مصدر المتعة أو البهجة الإستاطيقية سيكون ذاتيًا خالصًا - أى سيكون مستقلاً عن أى حكم موضوعى عن موضوع ما قد يتوقف على مفهوم تحديدى يقوم بدور المحمول.. ومع ذلك، ولأن هذا المصدر يعتمد فقط على الطبيعة الجوهرية للخيال والفهم بوجه عام - والتى هى واحدة عند كل الناس- فإن الشروط التى يتم بمقتضاها الشعور بهذه المتعة، ستكون صحيحة بالنسبة لكل من تكون لديه خبرة بالتمثل بحدود من المناورة الحرة لملكاتهم.

لذا، فالمتعة الإستاطيقية قابلة أيضًا للتواصل بشكل كلى.. فهى متعة قابلة للمشاركة. نتوقع أن تشارك فيها كل الذوات التى تضمر نفس التمثلات بطريقة إستاطيقية خالصة- أى عن طريق المناورة الحرة لملكات خيالهم وأفهامهم بانسجام متبادل مفعم بالحيوية، ولأننا أيضًا كائنات اجتماعية نجد متعة فى التواصل مع الآخرين من نوعنا، فإنه يضاف إلى متعتنا للإحياء المتبادل لملكاتنا، متعة أخرى هى الصحبة الاجتماعية - أى متعة امتلاكنا لإحساسات قابلة للتواصل بشكل كلى، وقابلة للمشاركة مع الآخرين (Ku 5:216-219).

وفى القسم المهم الخاص بتحليل الجميل، يتساءل كانط بالنسبة لحكم التذوق: ما إذا كان الشعور بالمتعة يسبق أم يلى الحكم على موضوع ما بأنه جميل (أو قبيح) (ku 5:217). وجاءت إجابته - ربما لدهشتنا- أن الحكم يجب أن يسبق المتعة، وإلا

أصبحت المتعة مقبولة فقط وليست متعة إستاطيقية خالصة.

وهذا يتضمن نتيجتين أخريين عن المتعة الإستاطيقية يستحقان الانتباه. الأولى، أن المتعة الإستاطيقية تتطلب تفكيرًا معينًا. هذا التفكير جزء من المتعة الإستاطيقية ذاتها التى نعى أنها تمتلك نوعًا من الصحة الكلية. فإذا كان حكمنا الإستاطيقى بأن شيئًا ما جميل هو حكم إستاطيقى حقيقى وصحيح، عندئذ يكون لدينا الوعى بأن أى ذات أخرى تصدر حكمًا إستاطيقيا حقيقيًا عن الموضوع، يجب أن ينال أيضًا متعة إستاطيقية به، ويحكم بأنه جميل. والأكثر من ذلك، أن هذا الوعى ذاته هو أحد مكونات المتعة الإستاطيقية نفسها، وليس مجرد إضافة اختيارية له. والثانية: إن الخبرة بالمتعة الإستاطيقية دائمًا ما تكون لها مرجعية فعلية مباشرة من حيث قابليتنا للتواصل مع الآخرين، ومن ثم بنزعتنا الاجتماعية. فمن الضرورى لمتعتنا بالجميل أن يكون لدينا وعى عنه بأنه شىء يمكن - بل حتى يجب- للآخرين أن يستمتعوا به مثلنا.. ويترتب على ذلك، أن التمتع بالجميل على هذا النحو يهذبنا ويثقفنا بطريقتين متصلتين وإن كانتا مختلفتين؛ فهو من ناحية يرتقى بقوانا المعرفية - وعلى وجه الخصوص الانسجام بين خيالنا وبين فهمنا. وهو من ناحية أخرى يصقل أيضًا قوانا العقلية من أجل التواصل الاجتماعى. التفسير الذى قدمه كانط للمتعة الإستاطيقية يبرهن على أن هذين الشكلين من التهذيب العقلى مرتبطان بعضهما ارتباطًا وثيقًا. بعبارة أخرى، يمكننا القول بأن جزءًا عميقًا من مفهوم كانط عن قدراتنا المعرفية يتمثل فى أن المقصود هو أن يعمل الإحساس والفهم معًا بانسجام. وأن ممارستيهما ينبغى أن تكون اجتماعية على مستوى كل من السياق والغاية.. هذه النقطة فى مذهب كانط تكذب هؤلاء الذين صدقوا على صورة الفلسفة الكانطية على أنها بنيت على ثنائيات حادة بين الإحساس والفهم، وأنها فلسفة واحدية فى مفهومها للمعرفة والوظيفة الإنسانية.

وتعتبر تمثلات الخيال جميلة عندما تشمل أشكالاً وصورًا من التناسق والتماثلات أو السيمترية والتقابلات التى تحتكم لفهمنا، حتى بصرف النظر عن توافقها مع أى مفهوم ربما نريد إدراجها تحته. ويصدق هذا بوجه خاص عندما تتضمن هذه النماذج تطورًا خلال الزمن، كما فى حالة النغمات الموسيقية المتعاقبة فى لحن ما، أو تغييرات النغمة فى مقطوعة موسيقية، أو توالى الكلمات فى قصيدة، أو أسلوب رسم صورة زيتية

تتكون من أجزاءٍ متوالية، ثم بعد ذلك ندركها مرة واحدة ككل. هذه السمات التى يتصف بها الموضوع الجميل، تكوّن ما يسميه كانط صورة القصدية « Form . (Ku 5:221) of Purposiveness»- أى عندما يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا بعلاقات محكمة كما لو كانت نتاج تصميم «Design» أدركه الفهم بالفعل. لكن ذلك يجب أن يكون - فى عبارة أخرى من عبارات كانط الموحية بالتناقض- «قصديًا دون قصد (أو غاية)» (Ku 5:220)، ما دامت العلاقات القصدية أو الترابط المنطقى يدرك بمعزل عن أى تصور يعين غاية محددة.

لقد كان هدف كانط هو الإمساك بعناصر الصدق فى كل من النظريتين العقلانية والتجريبية للتذوق، ثم تصحيح أوجه القصور فيهما كلاهما، ثم تجاوزهما معا. فالعقلانيون يجعلون الجمال فى «الكمال» المدرك حسيًا. ومن المؤكد أن الكمال مماثل جدا للقصدية الصورية للجمال فى تفسير كانط، ما دام كمال التنوع والتعدد يكمن فى اتفاقه أو وحدته (ku 5:227).. وهذا هو الذى يقود الفهم للإحساس بالجمال من خلال خبرته بتنوع الخيال؛ لذا يكون الجمال مماثلاً لكمال الشىء الحى (ku 5:375). والصحة الكلية للحكم الإستاطيقى تشبه صحة حكم موضوعى يخبرنا بأن شيئًا معينًا يطابق امتيازًا من نوعه يشار إليه بالمفهوم الذى يندرج تحته. ولكن إذا تكلمنا بدقة، فإن الكمال دائمًا ما يفترض مثل هذا المفهوم للوحدة الذى يكوّن هذا النوع من الأشياء، ويشير لتوافق الشىء مع هذا التصور.. ومع ذلك، فهذا المفهوم المحدد غائب فى حالة الأحكام الخالصة للتذوق.

والتفسير الكانطى يشارك التفسير التجريبى، فكرة أن الجميل يجب أن يمتع ذاتيًا تحت الشروط الملائمة للحكم الإستاطيقى الدقيق عليه، ولكنه لا يطابق هذه الشروط مع مجرد تلك التى تحتها قد يحدث عرضًا أن أطرينا على الحكم باعتباره إستاطيقيًا دقيقًا، ولكن يطابقها مع تلك التى تحتها قد تحدث متعتنا أو عدم متعتنا بالمصادفة فقط، عن طريق المناورة الحرة للخيال والفهم الذى يمدنا بالصحة الكلية لحكم التذوق.

وعادة ما تفهم نظرية كانط عن أحكام التذوق الخالص، بأنها النظرية التى تنحاز إلى الإستاطيقا الصورية الصارمة، والتى تكون الغلبة فيها من حيث الأهمية خاصة فى أعمال الفن، للشكل المجرد للموضوعات الجميلة على حساب المضمون. وتستبعد مثل هذه

السمات التى تبعث على المتعة فى الموضوعات الإستاطيقية، كالافتتان والعاطفة. نعم، إن كانط يميز بشكل خاص بين تأثير الجمال وبين كل من الافتتان أو العاطفة (Ku5: 233). وبالنسبة للأحكام الخالصة للتذوق، فإنه ينسب جمال الموضوعات لـ «صورتها القصدية» - حتى دون غاية محددة- أكثر منه لأى شىء يتعلق بمحتواها أو الغايات الإنسانية التى تؤديها. (Ku 5:221-222). ولكن نظرية كانط لا تتجاهل بحال من الأحوال محتوى الأعمال الفنية. وهى فى معالجتها لمثل هذه الأعمال، تكون لها مصادرها التى تمكنها من أن تضع فى حسابها المغزى الإستاطيقى الذى ننسبه للمحتوى من الناحية الوظيفية، وما تثيره الأعمال الفنية من عواطف.

لقد كان كانط على وعى بفرضية هيوم القائلة بأن جمال الأعمال الفنية يعود بشكل خاص لفائدتها. وبينما اعتقد أن الفرضية كاذبة فيما يختص بالأحكام الخالصة للتذوق، أراد أن يسلم بصدقها ولكن فى إطار مجال مناسب؛ ولهذا السبب فهو يميز بين الجمال الحر «Free Beauty» وبين الجمال المتقيد «Adherent Beauty» الذى ينسب لشىء ما، على أساس أنه يتوافق بشكل ممتاز مع المفهوم الذى من نوعه (ku 5:229).. وهكذا، فالحصان الجميل أو المنزل الصيفى قد يحكم عليه وفقًا لمظهره الذى يأخذ شكلاً متوافقًا مع أنواع الامتياز الذى تشير إليه مفاهيم هذا النوع من الأشياء، بل وحتى فائدتها فى الحياة الإنسانية، ولكن الأحكام الإستاطيقية الخالصة هى تلك التى لا تفترض مقدمًا أى مفهوم.

إن الزهرة جميلة فقط لأننا عندما ننظر إليها ندرك شكلها وألوانها. فإذا كوّنا فيما بعد أيضًا مفهومًا يعد معياريًا للجمال الخاص - فلنقل بزهرة التيوليب أو البيجونيا(*)، فإن هذا المفهوم المعيارى سيتضمن المرتبة العليا فى مقياس الجمال المتقيد فوق الجمال الحر الخاص بالزهرة، باعتباره ببساطة نتاجًا جميلاً للطبيعة. والشىء نفسه صحيح بالنسبة لأعمال الفن الإنسانى التى تؤدى وظيفة، مثل: منزل ذو تصميم جميل أو أوعية طعام. والجمال الحر الخاص بصورتها، بوصفه موضوع الحكم الخالص للتذوق،

(*) زهرة استوائية معروفة بجمالها الخلاب ونضارتها وتنوع ألوان أوراقها. المترجم.

يختلف عن الأحكام الإستاطيقية عنها باعتبارها متوافقة مع مفهوم من نوعها أو ينتمى لوظيفتها. ومن الجدير بالذكر، أن الشىء نفسه صحيح بالنسبة لأعمال الفن ذات الغرض الأخلاقى، مثل: موعظة بليغة أو نصيحة أخلاقية التى تعود فائدتها فى إيقاظ المشاعر النبيلة فى نفوس سامعيها فقط لجمالها المتقيد؛ وتختلف عن الجمال الحر الذى ينتمى لخصائص صورية للطريقة التى تستخدم بها اللغة والصور البلاغية والاستعارات التى تستعملها.

وفى ضوء هذا، فإن الزعم بأن كانط يعطى امتيازًا للخصائص الصورية للموضوعات الإستاطيقية فوق محتواها، أو قدرتها على بعث العواطف، عليه أن يعتمد على الفرضية القائلة بأن الأحكام الخالصة للتذوق بالنسبة لأنواع الجمال الحر يجب أن تحتل مكانة متميزة فوق أحكام التذوق الخاصة بأنواع الجمال المتقيد. ومن المحتمل أن يكون كانط قد قبل هذه الفرضية حقيقة، ولكن الأسس التى تعتمد عليها هى على أفضل الاحتمالات غير مباشرة- أى التأكيد الذى قدمه داخل نظريته على الأحكام الخالصة للتذوق، والقدر الضئيل نسبيًا من الاهتمام الذى أبداه تجاه الجمال المتقيد. ونحن لو أمعنا النظر فى نصوص كانط بحثًا عن تأكيد صريح لهذه الفرضية، خاصة أى حجة لها، فإننى أعتقد أننا لن نجد من ذلك شىء.

وهناك جزء آخر من نظرية كانط الإستاطيقية كان مثار خلاف - وهى قضية مبكرة أثارها تلميذه السابق هردر- وهى الزعم بأن الأحكام الإستاطيقية تدعى لنفسها صفة الصحة الكلية. فبعض يعتقد أن ذلك يتحدى النسبية الثقافية للقيم الإستاطيقية. يضاف إلى ذلك أن الناس غالبًا ما يهتمون كثيرًا بتشكيل أذواقهم الشخصية المتفردة، كما لو كانوا يدّعون أن ما وقع فى خبرتهم بوصفه شيئًا جميلاً، ينبغى أن يكون كذلك فى خبرة الآخرين. غير أن كانط كانت لديه الردود المفحمة، بشرط أن نفهم جيدًا أن قدرة أى إنسان على الحكم الإستاطيقى - خاصة فى حالة الأعمال الفنية الإنسانية المبدعة- لا بد أن تكون مقيدة بماضى خبرة الشخص وظروفه الثقافية، والمدى الناتج عن قدرته المكتسبة على إصدار أحكام خالصة للتذوق وثيقة الصلة بالموضوع. فالناس الذين تربوا فى ظل تقاليد مختلفة للتذوق الموسيقى قد يفتقدون القدرة على الحكم على الأعمال الموسيقية التى وضعت فى ظل تقاليد غريبة عنهم؛ غير أن هذا لا يعنى

أن الأحكام الخالصة للتذوق التى يصدرها أناس لديهم الخلفية الضرورية، لن تكون صحيحة بالنسبة لهم، وأنها يمكن أن تتفق مع الأحكام التى سيصدرونها فيما لو أنهم اكتسبوا الخبرة الفنية المناسبة فى التقليد المغاير.

وبالمثل، إذا كنا ناضجين وذوى أحكام مصقولة، فلن يكون هدفنا من صقل تذوقنا أن نؤكد خصوصية مزاجنا، أو أن نعرض للعيان اختلافاتنا عن الآخرين؛ بل بالأحرى أن نطور من خبرتنا الإستاطيقية الخاصة بطرق تضع فى حسبانها المحدودية الحتمية لخلفيتنا ومنظورنا. كذلك يطور الناس من خبرتهم فى المسائل النظرية؛ فبعض يتخصص فى الرياضيات أو الكيمياء العضوية، وآخرون فى دراسة طريقة كتابة لاتينية العصور الوسطى، وغيرهم فى التاريخ السياسى الإنجليزى فى القرن السابع عشر. والحقائق التى يكتشفها كل من هؤلاء - بشرط أن يتوصلوا بالفعل للحقيقة بصدد هذه الموضوعات- تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الآخرين - وإلا فلن تكون حقائق- حتى بالنسبة للآخرين الذين يفتقرون للرغبة والتدريب، أو حتى للموهبة الفطرية لبلوغ معرفتها. وبالطريقة نفسها يمكننى أن أركز على تطوير تذوقى للموسيقى الأوروبية الكلاسيكية، أكثر منها على موسيقى الجاز أو الموسيقى الهندية الكلاسيكية دون أن أضع نفسى فى أى موقف يجعلنى أعلن أن هذه التقاليد الموسيقية الأخرى خالية من الصحة الإستاطيقية. فإذا تجرأت على إعلان رأيى هذا دون امتلاك الخبرة الضرورية للحكم عليها، فإن رأيى هذا لن يأبه به أحد، ولن يؤخذ على محمل الجد، أكثر من رأى مؤرخ يؤكد بسخافة، عدم وجود أى حقائق على الإطلاق فى فرع ما من الرياضيات لم يدرسه مطلقًا من قبل. فمشكلات التذوق التى تنشأ بين أناس من نفس الثقافة والخبرة، ويحكمون على الموضوعات نفسها أو شبيهة بها، غالبًا ما تكون لها إجابات محددة، ويندر أن تثير أسئلة عن النسبية أو اللا قياسية؛ فموسيقى موتزارت أسمى من أن تتأثر بموسيقى ساليرى «Salieri».. ومن يفضل لورانس ولك على دوق إلينجتون «Ellington» يجب أن يخجل من الاعتراف بذلك.

٢ - الجمال والأخلاقية:

تحاول نظرية كانط فى التذوق توحيد عناصر الصدق فى كلتا النظريتين العقلية والتجريبية؛ ومع ذلك فهى تختلف عنهما كليهما فى نقطة مهمة؛ فالنظريتان فى نهاية

المطاف توحدان بين الجمال وبين الخير الأخلاقى، ما دامت النظرية العقلية ترى أن الخير يكمن فى الكمال، بينما الخير عند فلاسفة الحاسة الخلقية أمثال هاتشيسون وهيوم، يتطابق ببساطة مع ما يستثير الإستحسان النزيه.. بل إن هاتشيسون - وعلى أى مستوى- يعتبر الاستحسان الأخلاقى والإستاطيقى بالضرورة عمليتين لهما نفس الوجدان العاطفى - وتعد نظرية هيوم عن الاستحسان الأخلاقى والتى تتضمن التمييز بين الفضائل الطبيعية والفضائل المصطنعة، ودور أحكام الفائدة فى إحداث الوجدان الأخلاقى، نظرية أشد تعقيدًا- غير أنه بالنسبة لكانط، فإن حكم التذوق يختلف بشكل قاطع عن القبول الذاتى وعن الأحكام الموضوعية للخير، بصرف النظر ما إذا كان أداتيًا أو أخلاقيًا. وهذا من ناحية يعنى أن نظرية كانط فى التذوق تضمن ما سماه بعض - مستخدمين المصطلحات الكانطية ولكن بطريقة لم يستخدمها بها كانط قط- بـ«استقلال الإستاطيقا».. ويقصد بذلك أن الأحكام الإستاطيقية تعالج بوصفها تمتلك مقاييسها الخاصة، فمقاييس الجمال أو الجدارة الإستاطيقية، ليست فحسب متميزة عن كل مقاييس الأخلاقية أو المنفعة أو أى نوع آخر من الخيرية، بل ومستقلة عنها. وعلى هذا النحو، فهم كانط على أنه خارج صدارة إستاطيقا القرن الثامن عشر التى تصورت الجمال بشكل عام، والفن بشكل خاص من زاوية وظائفها فى علم النفس الأخلاقى والتربية الأخلاقية، وإن كان الفن قد فهم فى رؤية جديدة أكثر حداثة للإستاطيقا المتحررة على أن له وظيفته المستقلة فى الحياة الإنسانية، بعيدًا عن الأخلاقية أو عن أى مشروع موجه للخير.

ورؤيتنا لنظرية كانط فى التذوق قد تشير بالضبط لدورها فى استلهام تقليد تالٍ فى الفن والإستاطيقا، ولكنها غفلت تمامًا عن الغرض بقدر ما يتعلق الأمر برأى كانط فى المسألة، ذلك أن كانط ينتمى - بشكل راسخ- للتقليد الإستاطيقى للقرن الثامن عشر، من حيث الاعتقاد أن المغزى الحقيقى للجمال والتذوق بالنسبة للحياة الإنسانية هو مغزى أخلاقى فى المقام الأول. وإنما تتمثل الأهمية بالنسبة لكانط فيما يسمى بـ«استقلال الإستاطيقا» عندما يمكن فقط لأحكام التذوق أن تختلف عن الأحكام الأخلاقية التى يمكن أن تفهم بوصفها تلعب الدور المتميز والفعال الذى تقوم به بالفعل، والذى يجب أن تقوم به فى الحياة الأخلاقية.

ويفهم كانط المنفعة «Interest» بأنها متعة مستمدة من وجود موضوع ما (أو علاقة). أما المتعة الإستاطيقية فهى نزيهة لأنها متعة بتمثل مجرد لموضوع ما، بصرف النظر عن وجوده (ku 5:204-205). مثال ذلك: إن متعتنا الإستاطيقية الخالصة بتصميم معمارى لمنزل ما، هى متعة ننالها سيان توقعنا أن نسكن فيه أم لا، أو حتى ما إذا كان سيبنى على الإطلاق. فالباعث الأخلاقى لفعل ما أو غاية خيرة أخلاقيًا هى أيضًا تتصف بالنزاهة. بمعنى أنها لا تستند إلى أى قبول ذاتى منا لوجود الفعل أو الغاية، ولكن عندما ننجز فعلاً ما أو نسعى وراء غاية لأنها خيرة أخلاقيًا، فإن متعتنا بها تكون مقترنة بالمنفعة، ما دام وعينا بخيريتها يؤدى إلى نشأة الرغبة فى ضرورة إنجاز الفعل أو تحقيق الغاية. وأن هذه المتعة مرتبطة بالفعل بالوجود المأمول لموضوع ما. فالمتعة الإستاطيقية لا تنشأ عن القبول ولا من الخيرية الأخلاقية لوجود أى شىء.. وبهذه الطريقة، فإن المتعة التى ننالها من الجمال تختلف عن المتعة التى ننالها من الخيرية الأخلاقية؛ وتكون القيمة الإستاطيقية عند كانط - كما يقول بعض- «مستقلة» فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية.

ومع ذلك، على الرغم من أن المتعة الإستاطيقية بهذا المعنى تتصف بالنزاهة، كان كانط واضحًا تمامًا فى أنها تستطيع، بل وتؤدى بالفعل إلى نشأة المصالح، بما فى ذلك تلك المرتبطة بشدة بالمصالح الأخلاقية. فنزعتنا الاجتماعية ومصلحتنا الأخلاقية فى تحقيق الانسجام والتوافق مع الآخرين، يعطينا ما يسميه كانط بـ«الاستفادة التجريبية من الجميل» (ku 5:296-298). ذلك أن كلاً من النزعة الاجتماعية والأخلاقية يقوداننا لإضافة قيمة خاصة للمشاعر التى يمكن أن يتشارك فيها الآخرون ويتواصلون بها فيما بينهم، والتى نعترف بأنها ذات صحة كلية بالنسبة لكل الذوات. وتقييمنا لمثل هذه المشاعر باعتبارها تعلو على المشاعر الفردية الخاصة بمجرد القبول، هو تقييم تربوى؛ فهو يعلمنا أن نقيّم - ولو على مستوى المشاعر- ما يتوافق مع المقاييس الكلية، تمامًا كما ينبغى علينا على مستوى المعرفة أن نقيّم الاتفاق الذى تبرره أسباب صحيحة يقبلها الآخرون، باعتبارها تعلو على مجرد القناعة الشخصية التى تقوم على التحيز أو المصلحة الشخصية.. تمامًا كما يتعين علينا أيضًا على المستوى الأخلاقى أن نقيّم المبادئ التى تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الكائنات العاقلة، فوق مجرد القواعد التى تفتقر لشكل القانون الكلى. ويعتقد كانط أيضًا أننا نحصل على «استفادة عقلية من الجميل» - على الأقل

الجميل فى الطبيعة - أى أن خبرتنا بالموضوعات الجميلة فى الطبيعة - وليكن زهرة مثلاً أو طائرا أو فراشة - تخلق فائدة - شديدة الارتباط بفائدتنا من الخير الأخلاقى - بوجود مثل هذه الموضوعات (ku 5:298-300). وهكذا، فالأحكام الإستاطيقية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بما يعتبره كانط واجبنا الأخلاقى فى تقييم والارتقاء بما هو جميل فى الطبيعة (MS 6:443). وهكذا، فمتعتنا الإستاطيقية، لا هى نفسها مستفيدة، ولا تقوم على أى استفادة - حتى لو كانت أخلاقية، ولكن الجمال الطبيعى يبعث فينا الاهتمام الذى يقول عنه كانط إنه «دائمًا ما يكون علامة على النفس الطيبة» (ku 5:299).

وإحدى نظريات كانط شديدة التميز - وإن كانت محيرة - فى هذا المجال، قوله بأن الجمال نفسه رمز للأخلاقية - أى الخير الأخلاقى (Ku 5:351-354). وكلمة «رمز» هى عند كانط الطريقة التى يعطى بها محتوى حدسى لمفهوم أوّلى، وعندما يتم تعيين هذا المحتوى بالطريقة التى تمكننا من التعرف على مثل للمفهوم، يسمى مخططًا أو نظامًا «Schema»، ولكن عندما يكون المفهوم فكرة للعقل، حيث لا يكون أى حدس مطابقًا أبدًا، فإن المحتوى الحدسى لا يمكن أن يعطى له مباشرة، بل عن طريق التمثيل «analogy». ويسمى التمثل الذى يتم ذلك من خلاله رمزًا «symbol»؛ ومن ثم يرتبط مفهوم كانط للرمز ارتباطًا وثيقًا بتبنيه للنظرية المدرسية عن القياس الحملى التمثيلى الذى يؤيده كانط فى مناقشته لتطبيقنا للمحمولات التجريبية على الله، غير أن الأخلاقية أو الخير الأخلاقى هو أيضًا فكرة، لا يمكن لأى حدس حسى أن يكون مطابقًا لها أبدًا؛ ومن ثم فالرمزية فى موضعها الصحيح هنا أيضًا.. فالرمز محمول يطبق على شىء ما، ليس لأن المحمول صادق موضوعيًا بالنسبة لهذا الشىء، أو حتى لأنه يشبه ما هو صادق موضوعيًا عنه، بل بالأحرى لأن الإجراء المستخدم فى الفهم عند التفكير فى هذا المحمول الحدسى، يحمل بعض الشبه مع إجرائه عند التفكير فى فكرة العقل.

ويشير كانط لأربع من هذه الطرق التى يمكن بها للجمال أن يرمز للأخلاقية. الأولى: حينما يمتعنا الجميل مباشرة، تمامًا كما يقيم الخير الأخلاقى مباشرة لذاته؛ على الرغم من أنه يقوم على مفهوم وليس على انسجام الملكات فى المناورة الحرة. الطريقة الثانية: حينما يمتعنا الجميل دون انتفاع من جانبنا، تمامًا كالخير الأخلاقى الذى يعجبنا بصرف النظر عن أى منفعة سابقة؛ على الرغم من أن الاعتراف بأن شيئًا ما خير يتضمن الانتفاع

به. أما الثالثة: فهى أن التمتع بالجميل يتضمن حرية الخيال، والذى على الرغم من ذلك يتسق مع الفهم الذى يماثل ما يقع فى الفعل الأخلاقى الخيّر، بينما ملكتنا فى الرغبة تكون فى توافق حر مع قوانين العقل. وأخيرًا، فإن المتعة بالجميل تتصف بأنها ذات صحة كلية، تمامًا كمبدأ الفعل الخير أخلاقيًا الذى يتسق مع القوانين الكلية (ku 5:354). وبذلك تكون المتعة بالجميل خبرة قادرة على تذكيرنا بما هو خير أخلاقيًا. وتمثل الأخلاقية بطريقة تحتكم لمشاعرنا وخيالنا، فالغرض كله – بالنسبة لكانط – من استقلال الإستاطيقا «Autonomy» فيما يتعلق بالأخلاقية، هو أن المتعة الإستاطيقية تضيف بعدًا جديدًا لخبرتنا الأخلاقية، تضيف شيئًا لا يمكن أن يتم لو ظلت خبرتنا الأخلاقية فقط مجرد إدراك حسى للكمال، أو ممارسة لعاطفة القبول نفسها التى تقوم عليها الأخلاقية.

٤ - الجليل:

غالبا ما يميز فلاسفة الإستاطيقا فى القرن الثامن عشر بين شكلين متقابلين من الخبرة الإستاطيقية، وهما الجميل الذى يهبنا المتعة من خلال نوع ما من الكمال والانسجام أو القصدية، ثم الجليل الذى يمتعنا على رغم أو حتى بسبب الطريقة التى تفوق قدرتنا على إدراكه، بل ويهددنا بالقهر تحت وطأة عظمته. وقد نشأت أهمية موضوع الجليل فى العصر الحديث مع إعادة اكتشاف البحث القديم بعنوان: حول هيبسوس «peri hypsous» الذى ينسب للعالم النحوى لونجينوس «Longinus» وترجمته على يد الإستاطيقى الفرنسى نيكولاس بويلى «N. Boileau». وكان الموضوع الذى يناقشه لونجينوس هو نوع معين من الشكل البلاغى الرفيع، وتأثيره المرتقب فى العقل. ولكن المناقشات الحديثة سرعان ما حولت انتباهها إلى الخبرة الأوسع بالجلال، ليس فحسب من الناحية البلاغية، بل وأيضًا فى الفن وفى الطبيعة.. تلك هى خبرة العواطف الخاصة بالرهبة والهلع والدهشة والذهول التى يمكن أن يوقظها فينا إدراك أى شىء رهيب ومروّع. وبالنسبة لفلاسفة الإستاطيقا فى القرن الثامن عشر، فإن الخبرة بالجليل تبدو مختلفة تمامًا عن تلك الخاصة بالجميل؛ ومع ذلك فهى أيضًا خبرة مهمة موجودة فى كل من الفن وفى خبرتنا الإستاطيقية بالطبيعة، وتحتاج لأن تفهم جنبًا إلى جنب مع الخبرة بالجميل.

ويميز كانط بين شكلين من الجليل هما: الجليل رياضيًا الذى نتمثله بأنه صاحب العظمة المطلقة «Absolute great»، مثل: المحيط اللانهائى وقبة السماء المهيبة، أو الرعشة التى تصيب الإنسان عندما يطل من أعلى جرف صخرى شاهق، ثم الجليل ديناميكيا «Dynamically sublime» والذى نتمثله بأنه صاحب القوة المطلقة مثل: «Absolutely Powerful» إعصار محيطى، سحب مرعدة، براكين. ويبدو أن كانط يعتقد أننا نصدر أحكاما عن الجليل فى الطبيعة ذلك الذى يوهمنا بأنه يتصف بصحة ذاتية كلية (ku 5:248). ولكن بؤرة مناقشته لم تكن عن كيفية الحكم على أىٍ من الموضوعات الطبيعية بأنه جليل. ولكن كان اللغز بالأحرى هو كيف حدث أن تمكّنا من الحصول على متعة من الجليل، ما دام تأثيره الرئيسى فينا يبدو محبطا لفهمنا - بتجاوزه لقدرة فهمنا على الإدراك- أو إرادتنا -بتهديده بقهرنا- فالشعور بالجليل له قدرة غريبة على إثارتنا - فيما يقول كانط- حتى إننا نقول عن الذين لا يستمتعون بالجليل إنهم فاقدو التذوق، بينما نقول عن الذين لا يستثيرهم الجليل أنهم فاقدو الشعور (Ku 5:265). ويظل السؤال الأهم بالنسبة لكانط هو: ما المغزى بالنسبة للطبيعة البشرية من كوننا نستثار بالجليل؟

والتفسير السيكولوجى الذى قدمه إدموند بيرك «E. Burke» لهذه الظاهرة، والذى استلهمه من مناقشة القرن الثامن عشر لموضوع الجليل، يحتكم إلى القول بأن خبرتنا بالجليل تكون فقط حينما نكون بمأمن منه. فالشخص الذى على وشك الغرق فى عواصف بحرية وأمواج كالجبال لا يشعر بالجلال، بل بالخوف - أو يكون قادرًا فى مثل هذا الموقف المميت على أن يدخل فى خبرة بالجلال، إلا إذا توقف وعلى الفور عن الخوف منه- ويعتقد بيرك أن متعتنا بالجليل تكمن فى التقابل بين الرعب وبين الأمان فى الموقف الفعلى الذى نكون فيه، عندما نمارس الخبرة بالجليل.

ولكن كانط لم يكن مقتنعًا بهذا التفسير النفسى، ما دام قد فشل فى تفسير معيارية أو شبه الموضوعية فى الخبرة بالجلال- أى أن يكون للشعور بالجليل أهمية خاصة بالنسبة لنا، مثل شخص ليست لديه إمكانية الخبرة به، وكيف ننظر إليه باعتباره يفتقر لشىء مهم. ويحدد كانط موضع الأهمية بالنسبة للجليل بأنه وعى مشعور به لطبيعتنا الأخلاقية. فالأفكار الأخلاقية تتجاوز كل قدرة الإحساس على تمثيل ما يفى بهذه الأفكار. فالشعور

بالجليل الرياضى هو طريقتنا فى اكتساب خبرة هذا التجاوز (ku 5: 257-258). فعلى الرغم من أننا كائنات متناهية فى الطبيعة، فإن نداءنا الأخلاقى الباطنى يعطينا قيمة لا متناهية العظمة أكبر بكثير مما يمكن أن نستخلصها من مجرد الطبيعة. والشعور بالجلال الديناميكى هو طريقتنا فى اكتساب الخبرة بالتفوق اللا نهائى للنزعة الأخلاقية الفائقة للإحساس من أى قوة يمكن أن تمارسها الطبيعة على أجسادنا.. «وهكذا، فالجلال ليس موجودًا فى أى شىء فى الطبيعة، ولكن فقط فى عقولنا، بقدر ما نصبح على وعى بتفوقنا على الطبيعة داخلنا، ومن ثم التفوق على الطبيعة أيضًا خارجنا» (ku 5:264).

إنه تفكير طبيعى، وعادى أيضًا بشكل مقبول، أن يكون الشعور بالجليل ذا صلة وثيقة بالخبرة الدينية، خاصة بالنسبة للخشية الإنسانية والخوف فى حضرة العظمة الإلهية، القادر على كل شىء، المنصف الذى يقتص لعبـــاده، أو كما وصفه رودلف أوتـــو «R. Otto» فيما بعد بأنه الخبرة بالمقدس «Numinous»، ولذلك أصبح موقف كانط من هذه الارتباطات والذى يتسم بالفتور لافتًا للنظر؛ فهو يعتقد أن هؤلاء الذين يربطون بين الشعور بالجليل وبين الله، هم على الأرجح يمثلون ما هو شائع بين العوام، ولكنه ميل دينى تافه يسعى وراء النعمة الإلهية من خلال محاولات ذليلة للفوز بالحظوة لنفسه، شأن المتملق الذليل الذى يحبو على بطنه متذللاً أمام قوة كونية مستبدة - أى الخلاص الدينى. وبعبارة أخرى، فإن ذلك لا يعد احتراما لله ولا لأنفسنا (ku 5:264). ويعتقد كانط أن الإنسان الذى يحترم نفسه، لا يوجد ما يخيفه من الله. فبقدر وعينا بما يعتورنا من أوجه النقص الأخلاقى، فإن موقفنا من الله ينبغى ألّا يتسم بالرعب الدينى أو الخوف ندمًا وتوبة؛ بل بالحل العاقل المعتدل المستند إلى وعينا بحريتنا الأخلاقية، بأننا سنصنع ما هو أفضل فى المستقبل. إن ما يقع فى خبرتنا على أنه يفوق الطبيعة، ليس هو «القداسة» التى يتصف بها كائن غريب جبار، يستمتع بنوع من السادية بقهرنا وإرعابنا، بل هو بالأحرى جلال حريتنا الأخلاقية؛ ومن ثم فالموضوع الجليل الحقيقى الذى تختص به خبرتنا الإستاطيقية، ليس هو الله بل نزعتنا الأخلاقية ونداؤنا الباطنى.

٥ - الفن والعبقرية :

عادة ما تعتقد الإستاطيقا الحديثة فى نفسها أنها مطابقة لفلسفة الفن، ولكن فيما يتعلق بنظرية كانط فى الإستاطيقا، من المهم أن نكون على بينة من أن موضوع أكثر الخبرات

الإستاطيقية أهمية - بالنسبة له- ليس هو الأعمال الفنية البشرية، بل هى الطبيعة سيان كانت الطبيعة الجميلة أو الطبيعة الجليلة. وكل الأمثلة التى استخدمها كانط تقريبًا عن الجمال أو الجلال مستخلصة من الطبيعة لا من الفن. والقول بأن تفسير كانط موجه أكثر للجمال الطبيعى منه إلى جمال الفن، يساعدنا فى أن نفهم مثلاً قلة تأكيده الواضح على الحالات التى يعتقد أنها تؤدى إلى نشأة قضايا عن عدم القابلية للقياس أو التنوع فى التذوق، لأن مثل هذه الحالات تنشأ أقل كثيرًا مع الجمال الطبيعى عنها مع الجمال الفنى.

وعلى الرغم من اعتراف كانط بأن الجمال الفنى يرتبط بشكل وثيق بنزعتنا الاجتماعية، تمامًا كما ترتبط تربية التذوق برعاية قدرتنا على التواصل الكلى، فإنه يعتقد أن الإعجاب الذى يشدنا إليه الجمال فى الفن دائمًا ما يفسده الغرور والتفاهات الإنسانية - تفاهات امتلاك الأعمال الفنية أو إبداعها، أو مجرد إبراز المهارات الاجتماعية لأى منا باختلاق انسجام بين تقديراتنا وبين الأزياء أو الموضات السائدة وبين آراء الآخرين. وأقولها مرة أخرى، إننى أقصد الكثيرين من ذوى الأمزجة الخاصة فى التذوق الفنى، حيث يوافقهم الناس فى آرائهم مدفوعين بغرورهم خشية الخزى الطبقى؛ وهذا وحده هو السبب الذى جعل كانط يقدر الجمال الطبيعى وليس الجمال فى الفن الذى يعده «علامة على النفس الطيبة»، غير أنه - وعلى الرغم من كل ذلك- وقرب نهاية مناقشته للحكم الجمالى فى «النقد الثالث» قدم كانط مناقشة عن الجمال فى الفن وموضوعات أخرى لصيقة به ثبت أنها مؤثرة للغاية فى تاريخ الإستاطيقا الحديثة.

والفن بشكل عام يشير لقدرة الكائنات البشرية على صنع أشياء (ku 5:303 -304). وفنون كثيرة وجهت لصنع أشياء مفيدة -كالآلات والمنازل والأحذية وما إلى ذلك- وهناك فنون أخرى لا تطمع فى أكثر من القبول، مثل: فن إلقاء النكات أو الفكاهات وإدارة الحوارات والأحاديث، أو حتى تنظيم الجوقة الموسيقية المصاحبة لحفلات العشاء كى تضفى عليها جوًا من السرور (ku 5:305). والنوع الوحيد من الفن الذى يمثل موضوعا للحكم الإستاطيقى الخالص، هو الفن الجميل «Beautiful art – Fine art» (المصطلح الألمانى للتعبيرين واحد «Schone kunst») (*).

(*) والشىء نفسه صحيح فى اللغة الإنجليزية، فعبارة «Fine art» هى نفسها «beautiful art» . المترجم.

والفن الجميل «هو نوع من التمثل مقصود لذاته، وعلى الرغم من أنه لا غاية له، فهو مع ذلك يؤدى لارتقاء تهذيب القوى العقلية للتواصل المجتمعى» (ku 5:306). ويمكن بالطبع لموضوعات الفن الجميل أن تكون مفيدة أيضًا، مثل: المبنى الجميل فى نظر من يقطنون فيه، وكالخطاب الجميل بالنسبة لشخص لديه الرغبة فى الاقتناع عن طريقه، وكالرسوم الجميلة لزهور وطيور عندما تضيف إلينا معلومات عن علوم النبات والطيور؛ بينما الغايات التى تخدمها ممثلة فى مفهوم، فإن ما يجعلها موضوعات للفن الجميل هى الطريقة - شأن الموضوعات الجميلة فى الطبيعة- التى تبعث بها فينا بمتعة صحيحة كلية نزيهة متحررة من أى مفهوم، من خلال مجرد الحكم عليها، وتعرض شكلاً من القصدية دون غاية. وقد تطورت نظرية كانط فى الفن الجميل بشكل رئيسى من خلال تصورين مهمين - ومترابطين- هما العبقرية الفنية «Artistic Genius» ثم الفكرة الإستاطيقية.

والفن الإنسانى بوجه عام ينتج موضوعات وفقًا لقواعد. وفى حالة الفنون المفيدة، تكون القواعد هى قواعد مهارة، تتضمن معرفة بالكيفية التى ننتج بها غاية. ويجب أن تسترشد بمفهوم عن الغاية. غير أنه فى حالة الفن الجميل - وبقدر ما يكون المنتج الذى يقدمه هو موضوع للحكم الخالص للتذوق- فإنه لا يمكنه الاسترشاد بأى مفهوم عن الغاية؛ بل يجب أن ينتج عملاً من أعمال الفن من خلال القدرة الإنسانية التى تتحدى الوضوح التصورى، والتى حينئذ ستشبه أكثر القصدية الطبيعية منها إلى القصدية الإنسانية العمدية.. هذه القدرة يسميها كانط «العبقرية» -أى الميل أو الاستعداد الفطرى للعقل (Ingenium) والذى من خلاله تعطى الطبيعة القاعدة للفن (ku5:307). إنها موهبة إنتاج ذلك، حيث لا يمكن أن تعطى قاعدة محددة (ku 5:307). إن نتاجها يكون «نموذجيًا» -أو «كلاسيكيًا»- وهى تمثل بالنسبة للآخرين مقاييس للحكم، وأيضًا للمحاكاة، ولكن العبقرية لا يمكن أن تعلّم، ولا يستطيع من يملكونها أن يشرحوا طريقة عملها.. إنها نوع من الهبة أو المنحة الفطرية ينالها فقط سعداء الحظ، وتتحدى الوصف والتفسير.

وبسبب العبقرية التى تندرج تحت تأثير الفهم الكانطى، كثيرًا ما تركزت التأكيدات على التميز الخاص الذى يحظى به الشخص صاحب العبقرية، وكأن هبة مثل هذا

الشخص يجب أن تقيم بشكل ما على أنها أرفع مقامًا من كل مواهب العقل الأخرى التى يمكن أن تكتسب بالتعلم. والأسس والقواعد التى من أجلها يمكن أن تصاغ فى مفاهيم وألفاظ؛ لذا فمما هو جدير بالذكر أنه على الرغم من أن كانط يعتبر العبقرية الفنية هى نوع من القدرة القيّمة الفريدة، فهو لم ينظر إليها على أنها أرفع منزلة من المواهب الأخرى للعقل، فهو يقول مثلاً: إنه لا يصح أن نصف نيوتن بأنه «عبقرى» ما دام نيوتن يمكنه أن يفسر بالأسباب كل القضايا والنتائج العلمية التى تكون فلسفته الطبيعية، «فنيوتن يمكنه أن يقوم بكل الخطوات التى كان عليه أن يقوم بها، بدءًا من العناصر الأولى للهندسة، وصولاً لأعظم وأعمق اكتشافاته العلمية، بشكل حدسى كلية، ليس بالنسبة لنفسه فقط، بل ولكل إنسان آخر؛ ومن ثم يعرضها أمام الأجيال القادمة بشكل محدد تمامًا» (ku 5:309). ويعتقد كانط أن هذه السمة التى يتمتع بها العالم والرياضى العظيم أو الفيلسوف، تجعل موهبته أعلى وليس أدنى على مقياس ما ينبغى علينا أن نقيّمه؛ لأن ما يمكن أن تتشارك فيه الكائنات العاقلة، وتتواصل فى معرفته فيما بينها، لا بد بالضرورة أن يكون أعظم قيمة من ذاك الذى يفرق الناس عن بعضهم؛ فقيمة كل الكائنات العاقلة مطلقة ومن ثم متساوية، فالمواهب الإنسانية التى يجب أن تحظى بأعلى تقدير هى تلك التى تقرب الناس من بعضهم بعض، وتمكنهم من التواصل والمشاركة فى خبراتهم ومعارفهم وغاياتهم العملية. والعبقرية تفعل ذلك يقينا على مستوى الشعور الإستاطيقى، ولكن الأعظم مع ذلك لا يزال هو أن تكون قادرًا على فعله على مستوى التصورات المشتركة، كما فى العلم الذى تعتبر أسسه العقلية مفتوحة للجميع، أو فى المبادئ الأخلاقية ذات الصحة الكلية، وتشير لمشاركة كلية من كل البشر بوصفها عالم الغايات.

وهكذا، فإنه فى قدرة العالم على تربية واستكمال معرفة الآخرين تكمن الميزة العظمى لهؤلاء الناس فوق من يملكون شرف تسميتهم بأنهم عباقرة نوابغ؛ لأن الفن عند هؤلاء الأخيرين له نهاية لا بد أن يتوقف عندها، ولأن هناك حدًا وضع له لا يمكنه تجاوزه، والذى تم بلوغه منذ أمد طويل ولا يمكن أن يمتد أكثر من ذلك (ku 5:309). وهذا يظهر ولاء كانط لكلاسيكية القرن الثامن عشر فى الإستاطيقا. ففى رأيه أن الفن يمثل مجالاً للسعى الإنسانى استنفدت إمكاناته الضرورية بالفعل وهكذا، فأجمل إنتاجه

يمثل بالنسبة لنا أمثلة نعجب لها، ملائمة دائمًا، بل وحتى مقلدّة، ولكن يستحيل تخطيها بشكل أساسي. وهذا يرتبط بالحقيقة التى تقول إن الفن الجميل يقع بالضرورة أسفل مقياس المساعى الإنسانية، حيث يعلوه العلم والأخلاقية، أو الفلسفة التى لا تسترشد بالعبقرية الطبيعية، بل بالعقل الذى لا نهاية لجهاده وقدراته غير القابلة للنفاد من حيث المبدأ.

وعلى هذا النحو، تقف رؤية كانط الكلية فى أقصى القطب المعاكس للإستاطيقا الرومانسية التى تمجد الفن، لأن العبقرى «شخص من نوع خاص» يمتلك موهبة شبه سماوية. ويجب أن يكون إنتاجه المدهش موضوعًا للإعجاب غير المفهوم من البشر الفانين البسطاء. وكى نتصور الفنان على هذا النحو، يجب أن تتحول العبقرية فى نظرك إلى هبة إنسانية للحظ السعيد، تمامًا كالثروة والقوة أو الشرف. أقصد أنها ذريعة أخرى للوهم الإنسانى.. إنها وجهة نظر للفن تحوّل المتعة بالجميل إلى ذريعة أخرى للنقيصة الإنسانية، وتساعد فى البرهنة على السبب الذى من أجله يقدّر كانط الجمال الطبيعى وليس الجمال الفنى الذى يعد علامة ثقة فى النفس الطيبة.

أفكار إستاطيقية:

إن العبقرى الذى يجعل الفن الجميل ممكنًا، يقدم بالفعل إسهامات لمعرفتنا الفريدة، والتى لا تشبه أى شيء يمكن أن تفعله قدراتنا الأخرى. وعلى رأس هذه الإسهامات، الإنتاج الضرورى لتلك الملكة من ملكات العقل التى يعتقد كانط أنها الأكثر من غيرها تكوينًا للعبقرية. أقصد الروح «Spirit»- (Geist)؛ ومع ذلك فالروح ليست شيئًا آخر سوى ملكة لتقديم الأفكار الإستاطيقية (ku 5:314).

فأى فكرة عقلية هى مفهوم، شأنها شأن فكرة الله، أو هى جوهر بسيط غير قابل للقسمة، أو سبب غير معلول لسبب آخر، حيث لا يمكن لأى حدس حسى أن يطابقه. أما الفكرة الإستاطيقية فهى على العكس تمامًا؛ إنها تمثل أقصد تمثلاً حسيًا لا يتطابق معه أى مفهوم. وكما أنه فى فكرة العقل يتجاوز المفهوم الخالص أو يتخطى قدراتنا الحسية على تمثيل أى شيء مطابق له، كذلك فى الفكرة الإستاطيقية يمثل خيالنا الحسى شيئًا يستنفده ويتجاوز قدرتنا على تشكيل أى مفهوم قادر على إدراكه «وأنا أعنى بالفكرة الإستاطيقية – فيما يقول كانط– ذلك التمثل الخاص بالخيال الذى يناسب العقل

أكثر، على الرغم من أنه دونه، يمكن لأى فكر مجدد - أقصد مفهوم- أن يكون مطابقًا له، والذى بالتالى لا يمكن لأى لغة أن تعبر عنه أو أن تجعله مفهومًا» (ku 5:314). والأفكار الإستاطيقية صور- تعرض بصريًا أو من خلال حواس أخرى أو عن طريق الألفاظ- تجعل أعمال الفن تحفز عملية تفكير، تبدو ساحرة آسرة إلى غير ما حدود وملهمة بإيحاءات لا تنفد.

ومن بين الأمثلة، يقدم كانط صفتين مرتبطتين بالآلهة الوثنية الكلاسكية: «نسر جوبيتر والبرق فى مخالبه» و«طاووس (جونو) ملكة السماء الرائعة» (ku 5:315). فعندما نفكر فى النسر كمعبر عن جوبيتر، نجد أنفسنا مدفوعين للتفكير فى منقار الطائر المقوس الجبار، وتقطيبة وجهه المخيفة، وجناحيه المهيبين وهو يطير، وتحليقه وسط السحاب. وطاووس جونو يجعلنا نفكر فى طريقته المتغطرسة المغرورة، ومشيته ذات الخطوة المتعالية النبيلة، وجمال ريشه الأزرق الفاقع الذى يشع من روعته سحر طيف قوس قزح. هذه الأفكار فيما يقول كانط: «لا تشبه الصفات المنطقية التى تمثل ما يكمن فى مفاهيمنا عن الجلال وعظمة الإبداع، ولكنها شىء آخر مختلف يعطى للخيال سببًا لنشر نفسه فوق عدد هائل من التمثلات المرتبطة به، على النحو الذى يجعل الواحد منا يفكر بأكثر مما يمكنه التعبير عنه بمفهوم محدد بألفاظ» (ku 5:315).

إنه ليس من قبيل المصادفة أن تأتى أمثلة كانط كلاسيكية الأصل والمصدر. وليس من قبيل المصادفة بالمثل أنها تتكلم عن الآلهة. فكما أن أفكار العقل تعنى تمثيل الموضوعات الفائقة للإحساس، كذلك يعتبر كانط - فيما يبدو- أن الأفكار الإستاطيقية هى أنسب طريقة نملكها لجعل الموضوعات الفائقة للإحساس حدسية أو تقدم لنا حسيًا، خاصة الموضوعات التى تحمل معنى عمليًا أو أخلاقيًا نحو المثالية، وليس إخافتنا بالرؤى الخرافية الرهيبة عن السلطة الإلهية التعسفية التى تحكم بالعقاب الأبدى.

وبذلك، لن يكون من الصعب أن نفهم نظرية كانط عن الأفكار الإستاطيقية بأنها ترتبط بشكل وثيق بفرضيته عن أن الجمال هو رمز للأخلاقية. فإبداعات الفن الجميل وما تفرزه قرائح العباقرة، هى تمثلات حسية ترتبط جدارتها بالنسبة للحكم الإستاطيقى بقدرتها على إعطاء نوع من التعبير الحسى للأفكار الأخلاقية أو الدينية التى - إذا شئنا الدقة- تتجاوز قدرة حواسنا على تمثيلها.. علاوة على ذلك ومن زاوية أخرى، فإن

الأفكار الإستاطيقية تعطى مغزى أوسع لبعض عناصر نظرية كانط فى الجمال والتذوق، مثل: فكرة القصدية التى بلا غاية، وفرضيته عن أن الجمال يتضمن الانسجام بين الخيال وبين الفهم المتحرر من أى مفهوم. إن الأفكار الإستاطيقية تتكون من أفكار وارتباطات ثرية إلى غير ما حدود، تتوحد حول تمثل واحد للخيال، على الرغم من عدم وجود مفهوم قادر على إدراك الوحدة. هذه الوحدة هى وحدة قصدية، ولكنها دون مفهوم قادر على تمثيل الغاية الموجهة إليها. فالفكرة الإستاطيقية هى صورة متصلة بالحس، ولكنها صورة توحى بما لا حصر له من ثراء الأفكار المتعاقبة التى يدركها الفهم، دون مفهوم، باعتبارها تكّون وحدة منسجمة.

وفى كلا النصفين من «نقد ملكة الحكم»؛ أخذ كانط جانب الحذر فى استجابته لهؤلاء النقاد ممن رءوا أن هناك صعوبات فلسفية – أو فى الغالب الأعم أعراض اختلال غير صحى فى الموقف الحياتى – فى تمييزه بين الفهم والإحساس، وبين العقل النظرى والعقل العملى، بين الواجب والهوى، وبين العالم المحسوس والعالم المعقول، وأيضًا فى استجابته لهؤلاء – غالبًا نفس النقاد- ممن اتهموا فلسفة كانط بالعقلانية المفرطة، والافتقار للتقدير المناسب لأهمية الشعور فى الطبيعة الإنسانية والحياة الإنسانية. والاستجابة لهذا النقد ليست بإنكار حقيقة هذه الفروق. بل بالبرهنة على أن الطبيعة الإنسانية تسمح بالتوسط بينها، وأن ذلك يتم بالضبط من خلال الشعور؛ ذلك لأننا فى الخبرة الإستاطيقية نكتسب أولاً وقبل كل شىء خبرة بالانسجام بين الفهم وبين الخيال الحسى. وفى الخبرة بالجميل والجليل نكتسب خبرة بأن الأخلاقية وما هو فائق للإحساس أصبحتا مسألتين تتعلق بالشعور الإنسانى الخاص بنا.

إن الهدف الأشد عمومية لـ«النقد الثالث» لعبور الفجوة بين الفهم النظرى وبين العقل العملى، قد تم تحقيقه فى الحكم الإستاطيقى من خلال رؤيتنا للجمال على أنه رمز للأخلاقية والجلال كخبرة لرفعة ونبل ندائنا العملى الباطنى بوصفنا كائنات حرة. كذلك تم تحقيقه فى نتيجة العمل – أقصد منهجية الحكم الغائى- بالبرهنة على اعتبار الطبيعة الحسية فى العالم العضوى، نظامًا من الغايات الطبيعية. وكيف يتسنى لهذا النظام أن يصل إلى درجة الاكتمال، ولكن فقط عندما نعتبر الكائنات البشرية – الذين هم غايات فى ذاتهم بالنسبة للأخلاقية – هم الغاية القصوى التى توحد النظام الغائى

للطبيعة، وذلك بوضع غاية نهائية - غاية تنتظم وفقًا لها وتخضع كل الغايات الأخرى- طبقًا للقوانين الأخلاقية؛ ولعل هذا هو السبب فى أن «النقد الثالث» أكثر من أى عمل آخر لكانط هو الذى أمد أتباعه المثاليين بالإلهام، مثل: فيشته وشيلنج وهيجل.

يضاف إلى ذلك، أن «نقد ملكة الحكم» هو قبل كل شىء الأصدق تعبيرًا عن مشروع كانط النقدى فى الفلسفة؛ فقد تغلب على الثنائيات، وبنى جسورا وتوسط بين المتقابلات، وحافظ أيضًا بعناية على الحدود بين الملكات الإنسانية، بالتأكيد أن الغائية الطبيعية هى فحسب مبدأ تنظيمى للحكم، وليست مذهبًا دوجماطيقيًا للعلم الطبيعى. وقاوم إغراء رؤية أن الإلهام الإستاطيقى أو العبقرية الفنية تنطوى على شكل ما من المعرفة الغامضة الخفية التى تعطينا مدخلاً للحقيقة الفائقة للإحساس. ولعل هذا هو السبب فى أن من جاءوا بعد كانط من المثاليين، وعلى الرغم من تحمسهم لهذا العمل، لم يفهموه بحق. ولم يقبلوا حلوله للمشكلات التى اعتقدوا أنها تستعصى على الفلسفة الكانطية.

قراءة إضافية :

Henry Allison, Kant's Theory of Taste. New York: Cambridge University Press, 2001.

Ted Cohen and Paul Guyer (edd.), Essays in Kant's Aesthetics. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Paul Guyer, Kant and the Claims of Taste. 2nd edition. New York: Cambridge University Press, 1997.

___ Kant and the Experience of Freedom. New York: Cambridge University Press, 1993.

___ (ed.), Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Salim Kemal, Kant and Fine Art, Oxford: Clarendon Press, 1996.

الهوامش :

1 - Paul Guyer, Kant and the Experience of Freedom (New York: Cambridge University Press, 1993).

2 - يعرف كانط «الخيال» بأنه الملكة التي من خلالها نتمثل موضوعًا ما، هو ذاته ليس حاضرًا في الحدس (kr v-B251). فنحن في الخيال نعيد إنتاج برج إيفل الذي رأيناه، على الرغم من أننا لا نراه الآن. ويربط مثل هذه الصورة التي تذكرناها معًا، كالخيول والأجنحة، فإننا نتخيل حصانًا له أجنحة على الرغم من عدم وجود مثل هذه الأحصنة في حدسنا. فخيالنا الخصب هو الذي يمكننا من حدس موضوعات يتطلب تركيبها زمنًا كي تكون ماثلة أمامنا بمعنى الكلمة. وبتوسيع هذا المعنى، سنجد أن الخيال هو الذي يتيح لنا الخبرة بموضوع ما بطريقة لا نبالي معها ما إذا كان هذا الموضوع موجودًا بالفعل أم أننا تمثلناه فحسب.

الفصل التاسع

السياسة والدين

فى مقدمته لكتابه «نقد ملكة الحكم» (1790)، كتب كانط يقول: إننى بهذا الكتاب «أكون قد وصلت إلى نهاية مشروعى النقدى بأكمله»(ku 5:170). وربما يكون كانط قد أنهى مشروعه النقدى عام 1790، ولكنه واصل الكتابة والنشر خلال الأعوام الثمانية التالية، مطورًا ومكملاً أجزاء من نسقه الفلسفى الذى حاول فيه أن يرسى قواعد أعماله النقدية. وأكثر ما نشره كانط أهمية خلال العقد الأخير من حياته يتعلق بالمشكلات العملية الخاصة بالشأن الإنسانى العام – أقصد بالسياسة والدين.

١ – مفهوم الحق[1] :

الفلسفة عن الناطقين بالإنجليزية، نادرًا ما توائم بين الآراء الكانطية فى الفلسفة السياسية وبين كتابات كانط ذاته فى هذا الموضوع. وبدلاً من ذلك، يعرض هؤلاء ما يعتقدون أنه مفهوم ضمنًا عن السياسة من فلسفة كانط الأخلاقية، خاصة الأخلاق الموجودة فى أكثر أبحاثه التأسيسية النظرية وهو «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ ومن ثم ظلت فلسفة كانط السياسية الحقيقية غير معروفة بالدرجة الكافية مما كنا نعتقد. ويرجع جزء من تفسير هذه النتيجة إلى تأخر الفكر السياسى الكانطى إلى المرحلة الأخيرة من حياته الفلسفية، وهى مرحلة غير مشهورة ظنها الكثيرون قليلة الأهمية. حتى القضايا الأساسية مثل: تصور كانط للعلاقة بين الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية، ظلت غامضة ومثار جدل واسع بين الذين درسوه.

والسؤال المهم الذى يجب أن يطرح هو: ما إذا كان، أو بأى معنى يُعتبر الجزءان اللذان كتبهما كانط فى ميتافيزيقا الأخلاق، أقصد نظريته فى الحق، ونظريته فى الفضيلة هما بالفعل جزءان من نظرية واحدة، ويندرجان تحت مبدأ واحد؟ إنه سؤال صعب، ولقد أجبت عنه بالفعل فى الفصل السابع بالنفى. فنظرية الأخلاق هى نظرية عن تنظيم

أى كائن بشرى لسلوكه وفقًا لقوانين عقلية معطاة ذاتيًا. ونظرية الحق هى نظرية عن المعايير العقلية للقوانين الخارجية القسرية، وأسس المؤسسة الإنسانية - التى تسمى بـ«المجتمع المدنى» أو «الدولة السياسية»- التى توجد فى إطارها هذه القوانين. فأحد المعتقدات المهمة التى ترتكز إليها نظرية كانط، هى أن الواجبات الأخلاقية تفرض على كل شخص بشكل مستقل، وبمقتضى عقل الشخص ذاته. وأن الباعث الملائم لإنجازها هو المحرك الداخلى للواجب عند الشخص. وأنه من الخطأ، بل ومن غير المرغوب فيه أيضًا محاولة إجبارنا على إنجازها، سيان من جهة الآخرين أو من جهة المجتمع بوجه عام. وفى المقابل، فإن واجبات الحق تفرض بالضرورة من الخارج على الإنسان عن طريق سلطة خارجية. وعدالة أو شرعية الأفعال التى تحقق هذه الواجبات هى نفسها مهما كان المحرك - وليكن رد دين أو طاعة القوانين التى تقف ضد السرقة، هى كلها عادلة سواء بسواء سيان كان المحرك عليها هو الإحساس بالواجب أو الخوف المباشر مما قد يحدث لك فى المحكمة أو يفعله بك رجل الشرطة. فمجال الحق يستمد مفهوم الواجب من الأمر الأخلاقى (MS6:239)؛ ولكنه لا يسمح بأن يكون ذلك أيضًا هو أساس أوامر الحق، فالحق وأوامره التنفيذية الخارجية يشكلان معًا نظامًا مغلقًا عليهما ذاتهما، حتى لو ظن كانط أيضًا أن هذا النظام ككل يمكن أن يكتسب دعمًا عقليًا من الخارج عن طريق المبادئ الأخلاقية، وأيضًا عن طريق الكائنات العاقلة التى تمتلك واجبًا أخلاقيًا يحتم عليها إنجاز واجبات الحق.

ويمكن توضيح نقطة الانفصال بين مجال الحق والأخلاق بعرض مسألة التحدى الكانطى ضد شرعية اختلافين متصلين ببعضهما، عادة ما يسلم بهما فلاسفة الأخلاق والسياسة خاصة من أصحاب التقليد الإنجليزى. الاختلاف الأول هو بين الأخلاق والحقوق القانونية أو الشرعية.. والثانى بين الأخلاقية والقانون الوضعى. فنحن أحيانًا ما نقول إن شخصًا ما له حق فى شىء ما، ومع ذلك فهو يفتقر إلى الحق فيه فى إطار القوانين القائمة.. غير أن هذا القول غامض، ويمكن أن يشير لنوعين مختلفين تمامًا من الحالات. بمعنى أنه إذا التزم شخص ما بفعل شىء ما لى - حتى لو كان التزامًا أخلاقيًا خالصًا.. أى مجرد فعل أقوم به اختيارًا بعيدًا عن سطوة القانون - إذن بمعنى ما من معانى الحق، يكون لى الحق فى إنجاز هذا الفعل - ولأنه حق، بل وحتى لا ينبغى أن يفرض بقوة القانون،

فمن الطبيعى أن نسميه «حقًا أخلاقيًا»؛ ومع ذلك فى حالات أخرى، نحن نعتقد أن الناس يجب أن تكون لهم حقوق تفرض بقوة القانون، ليست لهم فى الوقت الراهن لأن القوانين القائمة - والتى نعتقد أنها غير عادلة- لا تعترف بهذه الحقوق، وتلك أيضًا نسميها «حقوقًا أخلاقية» -عندما نقابلها بحقوق قد يزعمها الناس فى ظل القوانين القائمة. فإذا اعتقدنا أن هاتين الحالتين متماثلتان، فنحن معرضون لخطر الاعتقاد بأن كل الواجبات يمكن أن نفرضها عن طريق الإكراه الخارجى، أو أيضًا أن تكون المعايير العقلية الوحيدة التى بمقتضاها تحكم القوانين بالصواب أو الخطأ هى معايير أخلاقية.

وربما يؤمن بعض الناس بالفعل بواحدة من هاتين الحالتين أو كلتاهما، ولكن كانط لا يوافق عليهما كليهما من حيث المبدأ؛ فهو يعتقد بأن كل الواجبات الأخلاقية الملائمة- أقصد الواجبات التى تعود على الآخرين بالفائدة، أو الواجبات التى تبلغ بالواحد منا مرتبة الكمال بتطوير مواهبنا - هى بحيث لا تكون فحسب غير مسموح بها أخلاقيًا، بل وأيضًا تتعارض مع الحق فى محاولة فرضها عن طريق الإكراه - أى بإجازة القوانين التى تعاقب هؤلاء الذين يفشلون فى إنجازها. وهو يعتقد أيضًا أنه ما دام الشأن الأخلاقى يهتم بالارتقاء بالكمال والسعادة الإنسانية عن طريق السلوك الإرادى الحر الذى يدفع عليه عقل مستقل وواجب، فإن المعايير المناسبة التى ينبغى أن تأخذ بها قوانين الدولة، ليست هى المعايير الأخلاقية، بل بالأحرى المعايير التى تناسب الحق.. معايير تصلح فقط لحماية الحرية الخارجية للكائنات العاقلة.

وهذا هو السبب فى أنه من غير الملائم أيضًا أن نعتقد أننا حينما ننقد القوانين القائمة -أو الوضعية- فإن علينا أن نفعل ذلك بالاحتكام للأخلاقية. فمن وجهة النظر الكانطية، هناك أيضًا شىء غير مشروع يتعلق بفكرة القانون الوضعى «Positive Law» كما يستخدمها المنظّرون الذين يحاولون اختزال دعاوى القانون «الوضعى» فى دعاوى واقعية أو سببية عما سيحدث تحت نظام ما من التشريعات والمؤسسات القانونية الموجودة حاليًا. ويشارك كانط أصحاب القانون الطبيعى رأيهم فى أنك كى تتكلم عن القانون -أو الحق- على الإطلاق، فيجب أن يكون كلامك دائمًا بشكل معيارى- أى لا يكون مجرد نقل خبر عما سيحدث. بل إن تقول لنا ما ينبغى أن يحدث وفقًا لمنظومة من المعايير المتوافقة فى حدها الأدنى على الأقل مع معايير عقلية؛ ومع ذلك فالمعايير

الملائمة - فى رأى كانط - ليست هى المعايير الأخلاقية، تلك التى تناسب التنظيم العام لسلوك الكائن العاقل بوصفه فاعلاً أخلاقيًا، بل بالأحرى معايير الحق التى تناسب نظام الإكراه الاجتماعى - أى الدولة السياسية بنظمها المدنية وقانونها الجنائى.

٢ - نظام الحق:

يبدأ نظام الحق عند كانط بالحق الفطرى الوحيد الذى يمتلكه كل الناس، ببساطة بمقتضى إنسانياتهم أو طبيعتهم العاقلة - وهو الحق فى الحرية، أو كونهم مستقلين عن الخضوع لإكراه إرادة تعسفية لأشخاص آخرين. (M S 6:237) وإلى هذا الحق ينتمى أيضًا الحق فى المساواة - أى الحصانة من أن يتقيد الواحد منا بالآخرين أكثر من قدرته على جعلهم متقيدون هم به- أو الحق فى أن يكون كل منا سيد نفسه، والحق فى «تجاوز اللوم» عندما لا تمس الآخرين بسوء ما دمت لم تفعل شيئًا يقلل مما يعد حقًا لهم[2]. ويقسم كانط الواجبات الأساسية للحق إلى ثلاثة عناوين تستند إلى صيغة استخدمها رجل القانون الرومانى أولبيان «Ulpian». أول هذه العناوين هو «عش شريفًا» والذى فهمه كانط بأنه كى يكون الإنسان جديرًا بإنسانيته، عليه ألا يحوّل نفسه إلى وسيلة للآخرين. هذا الواجب القانونى أو واجب الحق يختلف عن واجبنا الأخلاقى فى احترام الإنسان لذاته، وهو ما تشير إليه حقيقة أن كانط يقترح أن يستمد واجب الحق هذا من حق الإنسانية المتمثل فى شخصنا (MS 6:236). والصيغة الثانية «لا تظلم أحدًا» والتى فهمها كانط بأنها تلزمنا بألا نعيش مع الآخرين إلا بشروط الحق. وفيما بعد، سينبه كانط إلى أن هذا الواجب يتطلب منا أن نترك حالة الطبيعة، وأن ندخل فى حالة المدنية. وسمح لكل شخص بأن يستخدم القوة لإجبار الآخرين على فعل المثل (-MS 6:306 312). الصيغة الثالثة «اعط لكل ذى حق حقه» التى اعتبرها كانط مجرد تحصيل حاصل لا تضيف جديدًا، اللهم إلا إذا فهمت بهذا المعنى «ضع شرطًا يصان بمقتضاه ما يخص كل إنسان ضد أطماع أى إنسان آخر» (MS 6:237).

الجزء الرئيسى الأول من نظرية الحق - الحق الشخصى - «Private Right»؛ تمت دراسته مع مفهوم «ما يخصنى أو ما يخصك»، أى مع أساس حقوق الملكية الخاصة. ويميز كانط بين نوعين من الملكية؛ ويسميهما بالملكية «الظاهراتية أو الفينومينال»، ثم الملكية «النومينية» -أو «المعقولة»- فأنا أمتلك شيئًا خارجيًا امتلاكًا ظاهراتيًا عندما

أكون على اتصال جسدى مباشر به، مثل أن أمسكه بيدى. وسيكون من الواضح أننى ظُلمت أو وقع على اعتداء -أى انتهكت حريتى الخارجية- عندما يؤخذ منى شىء من ممتلكاتى الظاهراتية على غير إرادتى، لأن ذلك يتضمن انتهاكًا فيزيقيًا (ماديًا) لجسدى؛ ومع ذلك يعتقد كانط أن الناس لا يمكنهم أن ينفذوا مشروعاتهم الحرة ما لم يقع عليهم الظلم أيضًا من خلال التصادم مع، أو إزالة الأشياء الخارجية التى هى ليست تحت التحكم الفيزيقى المباشر من المالك، ولكنها تدخل فى ملكية المالك فقط عن طريق مفهوم خالص للفهم.. ولهذا السبب، علينا أن نفترض أن هذا النوع من الملكية النومينية أو المعقولة هو أيضًا ممكن (MS 6:249-252).

والشكل الأوّلى للملكية، فى رأى كانط، هو ملكية الأرض، ما دام ذلك شرطًا مسبقًا لامتلاك أشياء أخرى موجودة أو مصنعة على الأرض. غير أن كانط يؤمن بشكل أساسى بأن الأرض وكل ما عليها من أشياء هى ملكية عامة لكل منا، كما هى أيضًا للآخرين (MS 6:261-262).. وهكذا، فملكيتى العقلية لأى شىء ترتكز إلى فكرة القانون التشريعى الذى يسرى على الجميع والذى يعطينى ملكية قانونية له (MS6:268). واستنادًا لحقوق الملكية الشخصية تلك، اشتق كانط فكرة الحقوق بالتعاقد (MS 271-276)، وكذلك الحقوق الخاصة بوضع الأشخاص الذين ينتمون إليك، كالزوج والزوجة والأطفال والخدم (MS 6:276-286).

وقانون الكل الذى ينسجم مع الملكية النومينية لشىء ما، يمكن تصوره عقليًا حتى فى حالة الطبيعة – أقصد معزل عن، أو بصرف النظر عن المجتمع المدنى الذى يحدد ويفرض الحق. ولكن ما دام لا يوجد حكم عام فى حالة الطبيعة يفصل فى النزاعات المحتملة التى قد تنشأ حول من له الأحقية فى ملكية شىء ما، فإن مثل هذه الملكية دائمًا ما تكون «مؤقتة ومشروطة» وليست بالمرة «نهائية قاطعة» – أى تفرض بالقوة على من يتنازعون عليها... وهكذا تكون الحقوق الحقيقية والمفروضة قسرًا للملكية ممكنة، ولكن فقط بمقتضى «شرط عادل» أو «شرط مدنى»؛ حيث توجد «سلطة تشرع القوانين العامة» (MS 6:255-256).

وبالنسبة لكانط، وكذلك بالنسبة للمنظّرين السياسيين المحدثين أمثال لوك وروسو، فإن الغرض الأصلى والأساسى من الدولة السياسية هو تحديد وفرض حقوق الملكية

الخاصة؛ ولكن حيث إن الحقوق القاطعة والنهائية للملكية الخاصة يؤخذ بها فقط فى الحالة المدنية العادلة، وهذه تتطلب الخضوع لسلطة تشريعية، لذلك تعالج نظرية كانط مسألة الدولة بوصفها «المالك الأعلى» لكل الأراضى وغيرها من الممتلكات (MS 6:323-325). وهذا هو أساس حجة كانط على أن للدولة سلطة فرض الضرائب على الأغنياء لمساعدة الفقراء (MS 6:325-326). وليس للأغنياء أن يتذمروا أو يشتكوا من ذلك، ليس فحسب لأنهم يدينون بوجودهم للدولة، بل وأيضًا لأن أحقيتهم فى ملكية ما يملكون مشروطًا بالقوانين، بما فى ذلك النهوض بأعباء الضرائب على ثرواتهم لصالح الفقراء.

والحق فى الحالة المدنية - أو الدولة- هو موضوع الجزء الرئيسى الثانى من نظرية الحق، أى الحق العام. وكانط يقبل التقسيم الأساسى للسلطات داخل الدولة، والمستمد من مونتسكيو، وهو السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية (MS 6:313-316). ويفهم كانط الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية - متبعًا فى ذلك روسو- على أنه فصل بين سلطة تشرع القوانين العامة، وسلطة تفرض طاعتها بالقوة على الحالات الخاصة، بينما وظيفة السلطة القضائية هى تطبيق القانون على الحالات الخاصة.. وهكذا، يشبه كانط السلطات الثلاث بالمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى ثم نتيجة القياس (MS 6:313) وهو يصر أيضًا على أن هاتين الوظيفتين لا يمكن أن يقوم بهما نفس الشخص أو المجموعة الواحدة من الناس؛ ولهذا السبب فهو يرفض الحكومة «المستبدة» الظالمة التى تضع القوانين، ثم تعود هى نفسها فتفرضها على الناس.

وفى رأى كانط، أن الدستور الوحيد الذى يتفق بصدق مع الحق، هو الذى يتضمن الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، ويضمن حقوقًا متساوية لكل المواطنين، حيث تكون الهيئة التشريعية والحكومة ممثلتين للشعب (EF8:352). هذا الدستور الخاص بـ«الجمهورية الخالصة» يعبر عن نظام نيابى يمثل الشعب من أجل حماية حقوقه التى استحق عليها اسمه، وذلك عن طريق الوحدة الشاملة لكل المواطنين ممثلين فى نوابهم فى البرلمان (MS 6:341, cf, EF 349). أما الدولة غير الجمهورية من حيث دستورها - شأن الدولة البروسية التى عاش كانط فى ظلها طوال حياته، والتى كانت

دولة طغيان واستبداد مطلق، والتى انحصرت فيها كل المناصب السياسية والعسكرية المهمة فى طبقة النبلاء بالوراثة- فيمكنها أن تحكم بشكل شرعى، عندما تسن القوانين بروح الجمهورية، وتحكم بالطريقة التى تقودها فى اتجاه الإصلاح الذى يقود بدوره لدستور جمهورى (EF 8:352-353 cf. MS6:340-370).

ويقبل كانط أصحاب الكفاءات المهنية الموجودة والملكيات الخاصة بالنسبة للاقتراع وشغل الوظائف الحكومية والذى كان موجودًا فى أيامه، أينما وجدت مثل هذه المؤسسات على الإطلاق. فقط هؤلاء الذين لا يعتمدون على غيرهم اقتصاديًا، فإن وضعهم يسمح لهم بالإدلاء بصوتهم الحر، والمشاركة فى الدولة بوصفهم «مواطنين إيجابيين» عن طريق التصويت وشغل المناصب الحكومية. أما بقية الناس - بمن فى ذلك الخدم والعمال بالأجرة والفلاحين الذين يعملون فى أرض مملوكة لغيرهم، وكل النساء بالطبع، فهم «مواطنون سلبيون»؛ تصون الدولة حقوقهم ولكن لا حق لهم فى المشاركة فى اتخاذ قرارات بشأنها.

وإحدى أكثر نظريات كانط المشهورة - وربما سيئة السمعة- عن الدولة، تقول إنه من الخطأ دائمًا عصيان القوانين حتى الظالم منها، أو أوامر الحاكم الظالم التى تخالف القانون؛ ما دامت هذه القوانين والأوامر لا تتطلب منك فعل شىء خاطئ أخلاقيًا. وأنه من الخطأ دائمًا إسقاط الحاكم الموجود مهما كان سلوك هذا الحاكم ظالمًا (MS 6:371-372. TP 8:297-305). وقد وفق كانط بين نظرياته تلك، وبين تعاطفه المعروف مع الثورة الفرنسية، ودعمه المتحمس للجمهورية الفرنسية من خلال حجته (المشكوك فيها لأقصى حد) بأن الملك لويس السادس عشر لم يسقط عن عرشه بالقوة؛ بل تخلى عنه بإرادته «كى يخلص نفسه من الارتباك المالى الناتج عن الديون الهائلة التى تثقل كاهل الدولة» (MS 6:341). ومع ذلك فخبرة القرن الذى عاش فيه كانط تقول إن الجانب الأكبر من الإصلاحات التقدمية لم تحدث إلا بعد أن اقتنع الملوك بها، أمثال: فريدريك الأكبر وكاترينا العظيمة أو جوزيف الثانى. وحججه الأساسية التى قدمها ضد الثورة والعصيان المسلح ولو ضد الحاكم الظالم، لا تقنع سوى القليل من الناس اليوم، وهى تعتمد على فكرة هوبز فى أن حالة الحق ذاتها تعتمد فى وجودها على أن يكون رأس الدولة رجلاً قويًا يفرض الطاعة المطلقة لأوامره على الجميع، كمطلب أساسى

للحق. غير أن كانط لم يأخذ بهذه الفكرة إلى آخر مداها المتطرف عند هوبز، حيث لا حقوق للمواطنين على الإطلاق على الحاكم؛ بل ذهب إلى أنه على الرغم من أن مثل هذه الحقوق لا تفرض من حيث المبدأ على الحاكم، فهى حقوق حقيقية. والحاكم الذى يحترم فكرة الحق لن ينتهكها (TP 8:289-297).

وبشكل أعم، فإن نظرية كانط تفرض قيودًا رئيسية على كل من الحاكم وعلى أفعال التشريع، ذلك إذا شاء كلاهما ابتغاء العدل والانسجام مع فكرة الحق. فى هذا الجانب من نظرية كانط، وقبل كل شيء، يمكننا أن نجد المعايير التى تحكم أفعال الناس القسرية على بعضهم بعض والتى تكوّن مقاييس الحق تلك التى تختلف عن المقاييس الأخلاقية- على الرغم من انسجامها معها بالطبع. هذه القيود تتضمن وجود دستور مدنى يضمن حرية ومساواة واستقلال المواطنين (MS 6:314, TP 8:290). وتتضمن أيضًا قيدًا نظريًا على التشريع «فكرة العقد الأصلى». وكانط لا ينظر إلى الدولة باعتبارها تقوم حرفيًا على التعاقد، ولكنه يعتقد أن فكرة إجماع الناس على القبول العقلى لنظام ما من القوانين يمكن أن يفيد كطريقة للتمييز بين القوانين العادلة وبين القوانين الظالمة. فالمشرع عليه ألَّا يضع من القوانين إلا ما ينشأ عن الإرادة الجماعية الموحدة لكل الناس الذين سيخضعون لها (TP 8:297, MS 6:340). وهذا – فيما يرى كانط- سيمنع الكنيسة مثلاً، من ربط نفسها إلى الأبد بمسائل الإيمان أو الممارسات الدينية التى ستجعل كل تقدم أو تنوير دينى فى المستقبل مستحيلاً (TP 8:305). وينبه أيضًا إلى أن ذلك سيمنع العرف الذى يحصر المناصب السياسية العليا فى دائرة ميراث النبلاء (TP8: 292-294, cf. EF 8: 305-351, MS 6:329)، كما كانت الحال دائمًا فى الدولة التى عاش فيها. ويقول أيضًا إن مقاييس الحق، تخضع أفعال رؤساء الدولة لـ«مبدأين من الشعبية» «Publicity»، أحدهما نفى والآخر إثبات.. «كل الأفعال التى تتعلق بحق الآخرين باطلة إذا تعارضت قاعدتها مع الشعبية» (EF 8:381)، و«كل القواعد التى تحتاج للشعبية – حتى لا تفشل من حيث غايتها – تنسجم مع الحق والسياسة مجتمعين» (EF 8:386) كلا المبدأين يمكن أن ينظر إليهما على أنهما تعزيز لفكرة العقد الأصلى، ما دام يقتضيان من الحُكام أن يتصرفوا بشفافية أمام المواطنين بالطرق التى تجعلهم يحظون بالموافقة الجماعية على ما يفعلونه.

٣ - حق الأمم والسلام الدائم:

أحد إسهامات كانط شديدة الأصالة التى تتميز برؤية مستقبلية فى نظرية الحق، تكمن فى مجال العلاقات الدولية. ففى عام 1713، فى زمن معاهدة أوتريشت للسلام(*)، قدم أحد رهبان دير دى سانت بيير ما اعتبر حينئذ بوجه عام، مشروعًا طوباويًا لما سماه بالاتحاد الأوروبى «European Union» كمنظمة من الدول تسعى للدفاع عن السلام فى أوروبا. وفى عام 1795، وبمناسبة عقد معاهدة بازل «Basel» بين فرنسا وبروسيا، كتب كانط بحثًا بعنوان «نحو سلام دائم» Toward Perpetual Peace، يقترح فيه قيام اتحاد فيدرالى بين الأمم، يمكن أن يبدأ فى أوروبا، ولكن الأساس هو أن ينتشر بين كل الأمم على الأرض. والهدف منه ليس فحسب استبعاد احتمال الحرب، بل وأيضًا الاستعدادات الدائمة - قلت أو كثرت- للحرب، والتى يعتقد كانط أنها تفسد وتضلل الجهود الجمعية للجنس البشرى نحو مستقبل تستحقه الكرامة الإنسانية.

و«السلام الدائم» هو التعبير الدقيق عن الأفكار التى فصلها كانط فى بحثه «فكرة من أجل تاريخ شامل» لأكثر من عقد مضى، وعبر عنها أيضًا فى الجزء الثالث من مقاله عن النظرية والتطبيق عام 1793. بدأت بستة «مقالات أولية» تتعلق بسلوك الدول فى الحرب أو فى الاستعدادات للحرب، وموجهة لجعل حالة السلام بينها أمرًا مرجوًا يمكن تحقيقه. وهذا يتضمن التوقف عن التدخل فى دستور أو حكومة دولة أخرى. والتخلص التدريجى من الجيوش الدائمة، وعدم عقد اتفاقيات تزيد من ديون الأمة بغرض شن الحرب، ثم قدم ثلاثة مقالات «حاسمة» تمهد لحالة السلام الدائم بين الأمم. الأولى تنص على أن دستور كل دولة يجب أن يكون جمهوريًا، حيث إن الحروب ستكون أقل احتمالا إذا كانت الحكومات التى ستشن الحروب ممثلة للشعب الذى سيخوض غمار القتال ويدفع تكاليفه (EF 8: 349). والمقال الثانى يقترح اتحادًا فيدراليًا بين الدول الحرة التى تحافظ على السلام والعدل فيما بينها جميعًا (EF 8:354). والثالث يتعلق بشروط «الاستضافة الشاملة» الخاصة بمعاملة مواطنى دولة ما حينما يزورون دولة أخرى (EF8:357). وقد صيغت المقالات الثلاثة كى تطابق ثلاثة أنواع من الحقوق

(*) مقاطعة فى هولندا وقعت بها معاهدة للسلام عام 1724 لتنهى بها حرب الإرث الإسبانى. المترجم.

المختلفة تقليديًا، وهى: حق المواطنين فى الدولة (Ius civitatis) وحق الأمم فى علاقتها ببعضها (Ius gentium)، ثم حق مواطنى العالم بوصفهم بشرًا (Ius cosmopoliticum) (EF 8:349).

وتحت هذا العنوان الأخير، ناقش كانط قضايا الحق السياسى العالمى التى نتجت عن ممارسات الاستعمار الأوروبى، والتى كان موقفه منها هو الرفض القاطع. فعلى الرغم من اعتقاده بأن الحضارة الأوروبية متقدمة أكثر بكثير عن غيرها من بقاع العالم، فإنه رأى أن الأوروبيين غير مؤهلين لتحمل مسئولية نقل الحضارة لغيرهم مجانًا بلا مقابل(3). فالحضارة فى نظره هى عملية يجب عن طريقها على كل أمة أو شعب أن ينهض بقدراته اعتمادًا على أفعاله هو ذاته، مسترشدًا بأحكامه وأهدافه. وهو يرى أنه كلما كانت الحضارة أعظم ساعدت فى تطوير قدرات نوعنا الإنسانى، ومن ثم تمتلك المقدرة فى نهاية الأمر على قيادة الناس نحو حياة أفضل فى مسائل الحق والاخلاق. لكن فى المراحل المبكرة نسبيًا من الحضارة التى نجدها بين الناس الآن، فإن العلامات الرئيسية التى نراها هى أنواع من الاستبداد والجشع والطموح والنفاق التى تتسبب فى الفساد والمظالم والتحيزات للمجتمع الأوروبى ذاته، وتدفعه بنوع من الغطرسة للاستيلاء على أراضٍ فى أماكن أخرى من العالم زعمًا بأنها «ليست ملكًا لأحد، لا لسبب سوى أنهم يعتبرون أصحابها من السكان الأصليين وكأنهم لا قيمة ولا وجود لهم». وكانط يتحدث عن «الحدود الرهيبة» التى بلغها الأوروبيون فى «زيارتهم» للأراضى الأجنبية التى «كل ما يعنيهم منها هو فتحها وانتزاعها من أصحابها» (EF 8:358). وليس أسهل من أن نرى – فيما يقول كانط – من وراء حجاب المظالم التى ارتكبوها، كيف أجاز المستعمرون انتهاكاتهم للحق بادعاء الغايات الطيبة التى كانوا ينوونها من وراء فتوحاتهم (MS 266). ولعلنا نأمل - على الأقل - فى أن يكون هؤلاء قد تعلموا الدرس الذى لقنهم -كانط- إياه عبر المئتى عام التى مضت على كتابته. ولكن الأحداث الأخيرة – أقصد الاجتياح الأمريكى البريطانى للعراق عام 2003 – تثبت أن قادتنا المتخلفون ما زالوا يمدحون أنفسهم ويرضون غرورهم بأنهم قاموا بأعمال نبيلة عندما أصابوا بحروبهم الاستعمارية الظالمة الأمم غير الغربية -كل ما فى الأمر أن لغة الكذب والنفاق قد تغيرت. فبدلاً من ادعائهم «تحضير» Civilizing الأمم المفتوحة، أصبح الهدف اليوم هو «تحريرهم»، ومع ذلك فالحقيقة التى لا مراء فيها أنهم عجزوا عن

فعل الشيئين على حد سواء – الأمر الذى لا يثير دهشتنا خاصة عندما نعلم أن أمريكا هى المحرضة على هذا الاستعمار، وأن هؤلاء المدّعون يمثلون كل ما هو بعيد عن الحضارة، والأشد عدائية للحرية فى الثقافة السياسية لبلدانهم.

وفى رأى كانط، أنه ليس من حق أى دولة أن تسمح لسكانها بأن يستوطنوا أقاليم دولة أخرى أو غزوها عسكريًا، ما لم يكن هناك اتفاق محدد وموثق من أصحاب الأرض يسمح لهم بذلك. فهى ليست مسألة أخلاق أو حب للإنسانية، ولكنها مسألة مهمة تتعلق بالحق (MS 6:353). وبالمثل، من غير المسموح به بمقتضى الحق عقد اتفاقيات تقوم على الغش والاحتيال، يفرض الأوروبيون بمقتضاها حكمهم على الشعوب فى أمريكا وإفريقيا وإندونيسيا «نصبح على أساسها نحن أصحاب أرض هذه الشعوب، مستفيدين من تفوق قوتنا دون اعتبار لمالكيها الأصليين» (MS 6:266). ولذلك وافق كانط على السياسة الحكيمة التى اتبعها الصينيون واليابانيون فى الحد من اقتراب الأوروبيين من حدودهم، أو على الأقل «منعهم من المشاركة شأنهم شأن المساجين – من المشاركة مع الوطنيين» (EF 8:359).

وبعد «المقالات» قدم كانط ملحقين. فى الأول، يلح على إمكانية قيام سلام يستند إلى فلسفة التاريخ (على الرغم من استحالته على الإطلاق). وفى الملحق الثانى، فضلاً عن ملحق آخر أضافه بعد عام إلى الطبعة الثانية من «البحث» جعل فيه كانط للفلاسفة الحجة على السياسيين؛ فطالبهم فيما يتعلق بتصريف أمور الدولة بأن يتبعوا القواعد التى يقررها الفلاسفة، وأن يخضعوا سياساتهم لمبدأ الحق(*). وتلك هى الطريقة الوحيدة – فيما يقول – التى من المرجح أن تجعل اهتماماتهم المعقولة مفيدة على المدى البعيد.

هنا، نجد كانط يلعب دور رجل الأخلاق غير البراجماتى، أو دور الفيلسوف الذى يسدى النصيحة، أو حتى التحذير للسياسيين المتشككين فى طيبة الدوافع البشرية. هذا اليقين يعكس إلى حد ما علاقته الصعبة بالسلطات البروسية منذ وفاة الملك فريدريك الأكبر، خاصة منذ خطاب فوللنر شديد اللهجة لكانط عام 1794؛ ولكن منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا، من المعتاد أن ينظر بعض السياسيين لأنفسهم على أنهم

(*) وهو ما سبق إليه أفلاطون (347 ق.م) في الجمهورية، حينما جعل على رأس الدولة فيلسوفًا، على جميع طبقات الدولة احترام حكمته وطاعة أوامره، تمامًا كما تطيع أعضاء الجسم أوامر العقل (المترجم).

«واقعيون». وينظرون بازدراء لـ«برج الفلاسفة العاجى» لهؤلاء الذين يأملون بحماقتهم فى «جعل العالم مكانا أفضل». ولكن، ما دامت تلك هى الطبيعة البشرية- أى أن السمات التى تجعل الناس جشعين هى نفسها التى تجعلهم عديمى التبصر، سيظل من المتوقع أيضًا بالنسبة للطموح المجرد من المبادئ الذى يحقق أغراضه تحت مسمى «الواقعية» أو «البراجماتية» أن يقود رجال السياسة للكوارث فى أغلب الأحيان، وإن كان يمكن تفاديها ولكن فقط لو أصغوا لما يقوله الفلاسفة غير العمليين!

٤ - الإيمان الأخلاقى والدين :

يعتبر موقف كانط الأساسى من الدين نموذجًا لموقف المفكر التنويرى، خاصة مفكر التنوير الألمانى، فقد كان يشك شكًا عميقًا تجاه المعتقدات والممارسات الدينية الشائعة، ويضمر عداءً تجاه السلطة الإكليريكية من الناحية السياسية، وأيضًا من حيث هيمنتها على عقول الناس.. ومع ذلك، فهو لم يكن يعادى ما فهمه على أنه الدين الحقيقى؛ بل على العكس من ذلك اعتبره شيئًا بالغ الأهمية. وبهذا الاعتبار، يمكن مقارنة موقفه من الدين بموقفه من الدولة، فالمؤسسات السياسية - كما كانت ولا تزال- تمثل بشكل أساسى الاستبداد والظلم، والتى يجب أن تلام لمظالمها الاجتماعية الفظيعة، وحروبها، بل وأيضًا لاستعداداتها الدائمة للحرب التى تستنفد الطاقات الإنسانية، وتعرقل سبيلها للتقدم، فى حين أن الوظيفة التى تناسب الدولة - والتى هى حماية حق الناس ولو بالقوة فى حريتهم الخارجية- نقول إنها وظيفة مهمة لا غنى عنها للحياة الإنسانية؛ وبدونها سيتعذر حدوث تقدم ثقافى أو أخلاقى.

وبالمثل، نشأت الأشكال القديمة من الدين نتيجة للخوف من الخرافات ومن عقدة استعداد العقل للعبودية، وطموحات الكهنة التى لا تعرف الرحمة فى إخضاع حياة الناس، حتى الباطنية منها لوصاياتهم المستبدة. فى حين أن الوظيفة التى تناسب الدين هى حشد الناس بغرض التقدم الأخلاقى الجمعى للجنس البشرى. وفى رأى كانط أنه لم يعد فى وسعنا توقع إنجاز مهمتنا بوصفنا كائنات أخلاقية بمعزل عن الدين، تمامًا كما لا يمكننا توقع تحقيق العدالة فى ظل الفوضى وفقدان الدولة. إذن، فالشىء الذى لا غنى عنه فى كل من الدين والسياسة هو الإصلاح - من خلال التواصل الحر والتنوير- لأفكار الناس العادية عن الحق والدين؛ لذا نرغم هذه المؤسسات الفاسدة والقمعية، على فعل

ما يفرض العقل عليهم فعله، وهو تعزيز الحرية الخارجية والتقدم الأخلاقى.

الدليل الأخلاقى على وجود الله:

اشتهر عن كانط قوله إنه كان على عقله أن ينكر المعرفة كى يفسح مكانًا للإيمان (krv – B xxx). فقد ذهب إلى أنه على الرغم من أن العقل النظرى لا يمكنه أن يمدنا بأى معرفة عن الله، ولا براهين أيضًا على وجوده، فإن الاعتبارات العملية يمكنها تبرير الإيمان به، على الأقل من أجل الفعل الأخلاقى- أى الإيمان بوجود إله حكيم كريم عادل يحكم العالم.

وحيث إن العقل يسعى دومًا للبحث عن اللا مشروط، وأنا كفاعل أخلاقى أسترشد بالعقل، فإننى – فيما يقول كانط – سأصوغ مفهومًا له هدف واحد هو توحيد موضوع كل جهودى مع تلك الخاصة بالكائنات الأخلاقية المقتنعة بالهدف نفسه. والاسم التقليدى لهذا الهدف هو الخير الأعظم «Highest Good». ويؤكد كانط أن الخير الأعظم له مكونان مختلفان هما الأخلاقية والسعادة. أما الأخلاقية والإرادة الخيرة والسلوك الأخلاقى فعليها أن تقنع بما لشخصنا من قيمة، فى حين أن السعادة تتعلق بما تستحقه حالتنا أو ظروفنا. والأخلاقية خيرة بلا شروط، بينما السعادة خيرة ولكن بشرط أن يكون الذين يستمتعون بها يستحقونها من خلال إراداتهم الخيرة وسلوكهم. أما بالنسبة لى أنا نفسى فإن الخير الأعظم يكمن فى تحقيق أفضل صفة أخلاقية واختيار يمكن تحقيقهما؛ لذا يتناسب ما استمتع به من سعادة مع استحقاقى لأن أكون سعيدًا. والخير الأعظم بالنسبة للعالم ككل هو أن يكون عالما من الفاعلين الفضلاء الذين ينعمون بالسعادة التى تناسب ما يستحقونه.

والآن، يؤمن كانط أيضًا بأنه من المعقول أن يكون سعيك وراء غاية ما، هو بقدر ما تعتقد أنك قادر على بلوغها من خلال ما تقوم به من أفعال نحوها؛ وينتج عن ذلك، أنك إذا اعتقدت بأن غاية ما مفترضة يستحيل عليك بلوغها بما هو متاح لك من أفعال، فمما يناقض العقل أن تعتبرها غاية.. حينئذ، سيكون السؤال الطبيعى الذى يفرض نفسه هو ما إذا كان من الممكن إحراز الخير الأعظم من خلال الأفعال التى أقوم بها ومعى هؤلاء الفاعلين الأخلاقيون المقتنعون به. وبالنسبة لمكوّن السعادة فى الخير الأعظم، لا يبدو أن قوانين السببية الآلية التى تحكم الطبيعة هى تلك التى تضمن تناسب سعادة

الكائنات الأخلاقية مع استحقاقهم لها. ولا أى شىء آخر نعرفه عن العالم الطبيعى عن طريق الخبرة، يمكن أن يقدم لنا أى أساس للاعتقاد بأن الخير الأعظم يمكن إحرازه من خلال جهادنا الأخلاقى. نعم، نحن لا نستطيع أن نبرهن على أن الخير الأعظم مستحيل، ولكننا فى الوقت نفسه لا نملك السبب الكافى للاعتقاد بأنه ممكن.. وعلى الرغم من ذلك، علينا نحن ككائنات أخلاقية عاقلة أن نجعل من الخير الأعظم غاية لنا. وهذا يتركنا فى حيرة من أمرنا بالنسبة لعلاقتنا بالعالم الذى سنعمل فيه. فالأخلاقية تلزمنا بوضع غاية، فى الوقت الذى لا يقدم لنا العقل النظرى أساسًا كافيًا للاعتقاد بإمكانية بلوغها؛ ومن ثم فنحن مهددون بالتناقض بين اختيارنا العملى وبين معتقداتنا المبررة وتأكيداتنا عن العالم.

فإذا قمنا بحل المشكلة بتغيير اختياراتنا والتوقف عن جعل الخير الأعظم غايتنا، إذن فنحن حينئذ نخل بالتزامنا بفعل ما تطلبه منا الأخلاقية.. وهكذا، ينبغى ألّا تحل المشكلة بهذه الطريقة، ولكن الطريقة الأخرى الوحيدة لحلها هى تغيير ما أكدناه أو اعتقدنا به عن العالم. وهذا يعطينا سببًا، ليس مستمدًا من الدليل النظرى، بل فحسب من الاعتبارات العملية، يتناسب على الأقل مع جهادنا العملى من أجل الخير الأعظم - لتأكيد أن العالم منظم حيث تتناسب السعادة مع قيمتها ومع ما تستحقه؛ ومن ثم يمكن إحراز الخير الأعظم من خلال جهودنا فى جعل أنفسنا أناسًا أفضل، وإنجاز مختلف الغايات المحدودة التى تقترحها علينا الأخلاقية. ويمكننا إعطاء أفضل محتوى لهذا الاعتقاد الخاص بإحراز الخير الأعظم بافتراض وجود كائن قادر على كل شىء واسع العلم ذى كمال أخلاقى، هو الذى نظم العالم بمقتضى حبه للخير وإرادته العادلة. وقد برهنا بالفعل على أن فكرة مثل هذا الكائن الأعظم - أو الله، هى المثل الأعلى الذى لا غنى عنه للعقل النظرى، حتى لو ظل العقل النظرى عاجزًا إلى الأبد عن البرهنة على وجود أو عدم وجود موضوعها. والطريقة المنطقية الوحيدة التى يمكننا بها حل مشكلتنا العملية عن إمكانية الخير الأعظم هى أن نتجاوز ما يمكن أن يثبته العقل النظرى عن هذه الفكرة، وأن نصدق بالموافقة على وجود موضوعها.

ونحن لو رجعنا لمؤلفات كانط، سنجد بعض الاختلافات فى الطريقة التى عرض بها هذه الحجة. ففى «نقد العقل النظرى» تم عرض آمالنا فى السعادة التى جعلنا أنفسنا

جديرين بها، بوصفها الباعث الضرورى كى نسلك بشكل أخلاقى، ولكن بعد «التأسيس» اعتبر الواجب وحده - أى احترام القانون أو الطبيعة العقلية كغاية- كباعث له تقديره على السلوك الأخلاقى. وفى «النقد الأول» كانت السعادة التى نرجوها، مكانها العالم الآخر.. غير أن هذه الفكرة اختفت من «النقدين الثانى والثالث»، ولكن فى «نقد ملكة الحكم» اعتبرت السعادة من حيث جدارتها - والتى تسمى الآن «الإنسان تحت القوانين الأخلاقية»- هى الغاية الأخلاقية النهائية التى تزود غائية الطبيعة بوحدتها -والتى يبدو أنها تتضمن أن علينا أن نؤمن بأن الخير الأعظم قد تحقق كلية داخل الطبيعة، وليس فى عالم مفارق للطبيعة بعد الحياة.

وهناك أيضًا بعض الاختلافات الدقيقة فى عروض كانط لنتيجة الحجة الأخلاقية، تتعلق ببعض الأسئلة المهمة عن مدى قوة النتيجة التى أسستها الحجة. فإذا كان الأساس الذى تعتمد عليه الحجة هو أن علينا أن نؤمن بأن الخير الأعظم ممكن، وأن وجود إله كلى المقدرة محب للخير وعادل، يضمن حدوث الخير الأعظم فعليًا، إذن يبدو أن جعل الخير الأعظم غاية، لا يلزمنا منطقيًا بالتسليم بالوجود الفعلى لله، بل فقط بإمكانية وجوده. وفى بعض الأحيان، يبدو كانط كأنه موافق على ذلك... مصرًا على أن «الحد الأدنى من اللاهوت» المطلوب للدين وللسلوك الأخلاقى القويم، لا يستلزم «الإيمان اليقينى الجازم»، بل فحسب الاعتقاد بأن الله «يمكن» أن يوجد (R 6:154. Cf Ak 28:998). ولكن من الواضح فى الوقت نفسه أن كانط يرى أن الموافقة على الوجود الفعلى لله يناسب بشكل أفضل الحسم الأخلاقى اللائق، أكثر من هذا «الحد الأدنى».

وهناك سؤال أيضًا يتعلق بما إذا كانت الحجة تبرر بالفعل الاعتقاد التام (أو الإيمان) بالله -كما يزعم كانط هذا أحيانًا لحجته. ونحن لو تأملنا فى الحقيقة التى تقول إن الموافقة على وجود الله من أجل الأغراض العملية، يزيل الخلاف بين اعتقادنا وبين فعلنا الهادف، سنجدها لا تستطيع أن تنتج إيمانًا بالله، أكثر مما لو عرض عليك مبلغًا كبيرًا من المال بشرط أن تؤمن بأن بشرًا غرباء هبطوا من الفضاء، يمكنهم أن يقدموا الاعتقاد المفيد مباشرة. فالاعتقاد الفعلى يمكن أن يحدث، ولكن فقط عن طريق الدليل، أو عن طريق عمليات أخرى منافية للعقل مثل «إرادة الاعتقاد» التى نادى بها جيمس - أو بعبارة أخرى، التفكير الذى يقوم على التمنى وخداع الذات، أو الاهتمام الذى يتحيز للدليل

الضعيف فوق الدليل القوى. (إنه أمر مخجل ومهين كوسائل للتلاعب بالذات، وهو أمر ليس بالمستغرب فى التفكير والممارسة الدينية الشائعة، وإن لم يشر إليها كانط مطلقًا، ولم يقرها أو يشجع عليها). إن التأمل فى مفارقة ما يفترضه مسعانا وراء الخير الأعظم، قد يؤدى إلى الموافقة أو القبول العقلى لقضية «الله موجود» من أجل الأغراض العملية لحل المفارقة. فمن المعقول، وليكن مثلاً فى العلم أن نتكلم عن قبول الفرض من أوجه معينة أو لأغراض معينة -كجزء مثلاً من استراتيجية البحث أو لأغراض الكشف العلمى. ولكنه أمر غريب ولا مكان له هنا أن نتكلم عن الإيمان بأشياء ولكن «من أوجه معينة» أو «لأغراض معينة».

وفى معظم الأحوال، لا يتكلم كانط صراحة، ليس عن الإيمان فحسب، بل وأيضًا عن «الموافقة» أو «القبول» لوجود الله، «من الناحية العملية» أو «لأهداف عملية». ولا شك أن كانط كان يتمنى لو أن حجته الأخلاقية قدمت الأساس العقلى للموقف القلبى المخلص (والمرتبط بالأخلاق) والذى يسميه الناس المتدينون «الإيمان» بالله، ولكن هناك شكوكًا حول ما إذا كانت حججه الأخلاقية تستطيع بالفعل أن تنقل ما يريده المتدينون هنا.. والسبب فى ذلك ببساطة، أن الفيلسوف الذى يجحد أدلتنا وبراهيننا على وجود الله – كما فعل كانط – لا يمكنه بأمانة التسليم بالإيمان الفعلى بالله.

الدين والمجتمع الأخلاقى:

البشر وفقًا لنظرية كانط فى التاريخ، لديهم ميل طبيعى «الإعجاب بالذات»، أو الغرور أو «لا اجتماعية النزعة الاجتماعية». فهم يسعون وراء التفوق والاستعلاء على غيرهم من البشر. ويندمجون مع غيرهم فى المجتمع بدافع المنافسة أكثر منه بدافع الاهتمامات المشتركة. ولكن السبب الأخلاقى يخبرهم بأن غيرهم من بنى البشر هم قرناؤهم المتساوون معهم فى الكرامة، باعتبارهم غاية فى ذاتهم، ويأمرهم أن يعيشوا وفقًا لقوانين عالم الغايات.. تلك القوانين التى تأمرهم بالبحث عن الوحدة بين الغايات الإنسانية، أكثر منه البحث عن الذات والتنافس؛ لذا فالغريزة الطبيعية للتنافسية تعادل قاعدة أساسية لوضع غايات الأنانية وحب الذات على رأس أوامر الأخلاقية، وتكوّن ما يصفه كانط فى «الدين فى حدود العقل وحده» بأنه «نزعة متطرفة للشر فى الطبيعة الإنسانية» (R 6:29)، ولأن القانون الأخلاقى يأمرنا بأن نوحد غاياتنا

مع تلك الخاصة بالآخرين، ولأن العمل بشكل منفرد بمعزل عن الآخرين هو الطريقة الأساسية التى تؤكد بها نزعتنا للشر نفسها، لذلك ينبه كانط إلى أن الناس عاجزون عن تحقيق أى تقدم لتحسين صفاتهم الأخلاقية إذا فعلوا ذلك بشكل منفرد. فكل منا بذاته مشتبك فى صراع داخلى مع رغباته وأهوائه. ومهمة ترقية أنفسنا أخلاقيًا، سيان على المستوى الفردى أو على مستوى نوعنا الإنسانى العاقل، يجب أن تكمن فى المشاركة فى نوع معين من المجتمعات المكرسة لمقاومة النزعة المتطرفة للشر، وتعزيز المثل الأعلى لعالم الغايات على الأرض؛ ولهذا السبب فإن مستقبل الإنسانية يعتمد على نجاح نوع معين من المشاريع الكميونية(*) «Communal Enterprise» والتى أعطاها كانط اسم «المجتمع الأخلاقى» أو «الكمنولث الأخلاقى» Ethical Commonwealth (R 6:97).

وكما أن النموذج التاريخى للمؤسسات التى تحمى الحرية الخارجية هى الدولة السياسية ونظامها فى القوانين القسرية، كذلك النموذج التاريخى للمجتمع الأخلاقى هو الدين المنظم - أو المجتمع الكنسى أو الإكليركى. وكما أن الدولة السياسية القائمة بحاجة لعملية إصلاح جذرى كى تكون مؤهلة لإنجاز وظيفتها العقلية فى الحياة الإنسانية، كذلك الأمر نفسه بالنسبة للدين الذى كان -ولا يزال- بعيدًا عما يحتاجه، كى يكون ما ينبغى عليه، إذا شاء أن يسهم كما هو واجب عليه، فى الترقى الأخلاقى للجنس البشرى. والكميونيات الدينية توجد عادة فى الوحى الإلهى المفترض، وتكون فى صورتها النموذجية على شكل وثائق نصية مقبولة ومعترف بها. هذه الكميونيات كان يحكمها عادة طبقة من طغاة الكهنوت الذين فعلوا من أجل استعباد العقل والروح، أكثر مما فعلوه من أجل تحريرهما. وفكرة خدمة الرب التى كانت تأخذ بها هذه الكميونيات، كانت فى أغلب الأحوال مفعمة بالفساد والخرافات، وتتكون من منظومة من القيود التى تفرض على السلوك والتى لا تقدم ولا تؤخر أخلاقيًا، بل والمهينة إنسانيًا، مثل: القيام بطقوس لا معنى لها، وقيود على ما يأكله الناس، أو عند السماح لهم بالعمل، أو تأدية

(*) الكوميون هو مجتمع يحيا حياة بسيطة ذات قواعد خاصة، وقد أطلق هذا المصطلح على اللجنة الثورية التي حلت محل بلدية باريس في الثورة الفرنسية عام 1789. (المترجم).

طقوس رهبانية ينشدون بها الحضور الإلهى، أو الممارسات الشكلية التى يمجد فيها العبد سيده، والاستجداء الوضيع من الذات الإلهية أو الله؛ متصورًا بهذا المعنى كأنه طاغية مزهو بنفسه، ميال لظلم رعيته المتذللة له الذين هم الأكثر تملقًا له، والذين يحقرون من أنفسهم أمامه. كذلك كثيرًا ما تساعد المجتمعات الدينية فى إشاعة وتأجيج الفرقة أكثر من الوحدة بين الناس، بدفعهم لمحاربة بعضهم بعض زعمًا بأن الآخرين يخدمون آلهة مختلفة تناصبهم العداء. بل إن المؤمنين المخلصين للكنيسة الذين يفترض أنهم يعبدون نفس الإله الواحد الحق، كثيرًا ما يقتل بعضهم بعضا عمدًا، ويتخذ بعضهم من بعض آخر عبيدًا، حيث يؤمن كل مجتمع دينى – وبنوع من الغطرسة والاستعلاء– بأنه يمتلك نوعًا من القربى من الإرادة الإلهية. ويحاول أن يفرض معتقداته الخرافية، وممارساته التى لا لزوم لها أخلاقيًا على كل الآخرين.

ولذا، فالدين الحق فى رأى كانط يجب أن يكون مختلفًا عن الدين التقليدى، تمامًا كاختلاف الكمنولث السياسى العادل عن الاستبداد العسكرى فى الدول التى تحكمها نظم ملكية مطلقة، مثل: بروسيا التى كان يعيش فيها كانط؛ ولأن المجتمع الأخلاقى مختص فى المقام الأول بالاستخدام الفاضل للحرية الباطنية، أكثر منها الحرية الخارجية التى تحميها الدولة السياسية بالقوة، فإن الدخول فى عضوية المجتمع الأخلاقى يجب أن يكون إراديًا. ولا يكون الباعث على طاعة قوانينها الخوف من العقوبات مهما يكن نوعها.

فالدين – كما يقول كانط– «هو تسليم بكل الواجبات التى يأمرنا بها الله» (R 6:153-154). والدين الحق هو الذى يعتبر كل الواجبات الإنسانية – والتى تعطى لنا عن طريق عقلنا المستقل– هى أيضًا تشريعات للإرادة العاقلة للكائن الأسمى الحقيقى، أو الله. والإيمان الأخلاقى يكمن فى التصديق بفكرة أن الله ينظم العالم بحكمة وإحسان تحت القوانين الأخلاقية نفسها.. وبهذه الطريقة، يمكن لإرادة الله أن تفيد المجتمع الأخلاقى باعتبارها مشرعته العامة. وتمد أفراد الناس بمنظومة مشتركة من القوانين الأخلاقية (غير القسرية)، ولكن كانط يعتقد أنه حتى الإيمان بوجود الله ليس ضروريًا للدين، ما دام مع «الحد الأدنى من اللاهوت» -أى أن الله ممكن- يمكن لأى منا أن يعتقد أنه إذا كان الله موجودًا، فإن ما عليه من واجبات هى من فرض الله. فالمجتمع الأخلاقى لا يمكن

أن يلتزم بقوانين الإيمان المسيحى وبالتعاليم الشفهية، أو يستخدم التميز «المذل» الذى يعلى من شأن رجال الدين المسيحى (الأكليروس) على سواء الناس من جمهور المؤمنين. إننا نقوم بواجبنا فى خدمة الرب عندما نؤدى واجباتنا الإنسانية، أكثر منه عندما نتقيد بالشعائر والتشريعات الأخلاقية التى لا لزوم بها، أو المحاولات الخرافية لاستجلاب النعمة الإلهية لأنفسنا أو لمشروعاتنا.

إن كانط لم يتوقع قط قيام مجتمعات دينية فورية لتحقيق شكل الدين العقلى الحقيقى، أكثر من توقعه وجود دول سياسية فورية تأخذ على عاتقها وضع دساتير جمهورية عادلة بمعناها الدقيق. واعترافًا من كانط بوجود ضعف فى الطبيعة الإنسانية، يرى أن المجتمعات الأخلاقية بحاجة لوثيقة روحية تحمل معنى الوحى الإلهى من أجل تثبيت نفسها فى العالم. ودين كانط - الذى هو فى حدود العقل وحده- لا يرفض مثل هذه الوثائق، ما دام العقل لم يعد قادرًا على نفى إمكانية الوحى المنزل من عند الله تجريبيًا، ولا الشهادة على صحة المزاعم الخاصة بالوحى الإلهى. وبدلاً من ذلك، سيتولى الدين العقلى مهمة تفسير هذه المزاعم، بالطريقة التى تجعلها منسجمة مع فكرة أن الذى أوحى بها هو الكائن الأعظم الحكيم والكامل أخلاقيًا.. بمعنى تفسيرها حيث ينسجم ما تنطوى عليه من معنى مع الأخلاقية كما يفهما عقلنا جيدًا؛ وهذا يعنى - فيما يقول كانط- إنه لا يعقل أن يأمر الله إنسانًا - مثلاً - بأن يذبح ابنه البرىء، فقط كى يبرهن على نزعته الفطرية للطاعة العمياء (R 6:187).

ومع ذلك، فهدف كانط الرئيسى من «الدين فى حدود العقل وحده» يجب أن يفهم على أنه هدف إيجابى بالنسبة للإيمان الكنسى، خاصة بالنسبة للمسيحية. ففى رأيه أن التقدم الأخلاقى للجنس البشرى متوقف تحديدًا على ما يحققه الدين من تقدم فى إنجاز مهمته العقلية الملائمة. وكان يريد بذلك أن يبرهن على أن الخبرات المحورية للحياة الأخلاقية، متضمنة صراعنا ضد الشر فى طبيعتنا، وما نستشعره من شكوك وآمال تتعلق بتحقيق ذروة النصر فى هذا الصراع، وجهادنا من أجل الارتقاء الأخلاقى سيان فى داخلنا، أو فى علاقاتنا بالآخرين، نقول يبرهن على أن هذه الخبرات يمكنها أن تجد تعبيرها فى المفاهيم والمذاهب والأفكار والمشاعر التى اعتاد عليها المسيحيون بالفعل من خلال ممارساتهم لإيمانهم؛ ومن ثم فهى محاولة مزدوجة لتقديم تفسير تقدمى

وعقلانى لهذا الإيمان. وفى الوقت نفسه نوفر دفاعًا عقليًا للمسيحية المعاشة بإظهار الحياة المسيحية على أنها الطريقة المناسبة تمامًا لتحقيق المهمة الأخلاقية. بل إن كانط ميز المسيحية على كل صور الإيمان الإكليركى بالزعم بأنها هى وحدها التى «انبعثت من فم معلمها الأول» لا كتشريعات، بل كدين أخلاقى» (R 6:167). وفى الوقت نفسه كان ذكيًا فى ملاحظته للطرق العديدة التى انحرفت بها المسيحية التاريخية عن روح تعاليمها الأصلية، وإن كان لا ينكر أبدًا إمكانية أن تصبح صور الإيمان الأخرى التى بدأت كأديان تشريعية، أديانًا أخلاقية على حد سواء.

وسرعان ما قوبل تصور كانط عن الدين الأخلاقى بالرفض من الرومانسيين، وربما كان أكثرهم شهرة هو شيلرماخر فى كتابه «أحاديث فى الدين» Speeches on Religion (1799) الذى يرى أن ما هو مميز «وإيجابى» ثقافيًا فى الدين هو ما يجب أن نحتفل به، باعتباره التعبير الوحيد الحقيقى لماهيته. أما فكرة الدين العقلى الكلى، فهى فكرة خيالية تخلو من الحيوية، للفلاسفة المثاليين التجريديين الذين فقدوا إحساسهم بما هو دينى بحق.. كذلك يسخر شيلرماخر من محاولة كانط - كما فهمها- اختزال الدين - وهو أسمى شىء فى حياة الإنسان- إلى مجرد وسيلة للارتقاء بالأخلاقية. فإذا كان ذلك هو رأى أبو الحداثة الدينية، فليس لنا أن نتوقع إذن أى موقف من اللاهوتيين المتحفظين يكون لصالح الدين العقلى الصارم الذى يرفض المعجزات بازدراء، ويستنكر التحمس للخبرات الفائقة للطبيعة، ويستهجن بشدة كل أشكال التأليه المذلة للذات، أو أى محاولة لاستبدال القلق المصاحب دائمًا للاعتماد على العقل الطبيعى، بالأمان الروحى الذى يوفره الإذعان للسلطات الملهمة. كذلك، يشعر أصحاب الأخلاق العلمانية، بالإحباط من محاولات كانط الادعاء بأن المقولات المسيحية هى المقولات الصحيحة التى نلتمس فيها فكر وخبرة الحقائق الأخلاقية. هذه المحاولات الكانطية غالبًا ما تقودهم إلى نتيجة واحدة، هى التشكك فى مدى احترام الأخلاق الكانطية ذاتها للعقل.

ومع ذلك، ففلسفة الدين عند كانط ترتكز إلى الأمل التاريخى فى أن يحدث تقارب بين الدين وبين العقل المستنير. وكل تحفظاتنا حيالها يجب أن تنسب فى النهاية للحقيقة المؤلمة، وهى أن كل ما كان يأمل فيه، فشل ببساطة فى تحقيقه. غير أن آمال كانط بالنسبة للدين وبقدر ما كانت مخيبة للرجاء، يجب أن تفهم بدلاً من ذلك على أنها الشكل الذى

يجب حسب كانط علينا جميعًا أن نتقاسمه ونشارك فيه - أى الأمل فى التقدم التدريجى للجنس البشرى فى التاريخ نحو عالم الغايات، حيث ستتغلب على التقسيمات وتصنيف الناس. وستتحد الإنسانية فى مجتمع أخلاقى عالمى يحترم حقوق كل إنسان، ويوحد بين سعادة كل فرد وبين سعادة الكل، كغاية مشتركة للنضال الإنسانى. كان هذا هو الأمل الذى اختتم به كانط محاضراته فى الأنثروبولوجيا، آخر أعظم عمل نشر وعليه اسمه.. وبهذا المعنى، يمكننا القول إن آخر كلمات كانط المعبرة عن الحالة الإنسانية كانت هى:

عندما نعمل معًا ضد نزعة (الشر) المتأصلة فى (الطبيعة البشرية)... ستكون إرادتنا خيرة بوجه عام. ولكن إنجاز ما استقرت عليه إرادتنا، سيكون أكثر صعوبة، من حيث إن بلوغ الغاية لا يمكن توقعه من خلال الاتفاق الحر بين الأفراد. ولكن فقط من خلال التنظيم التقدمى لمواطنى كوكب الأرض فى ونحو الجنس البشرى، بوصفه نظامًا عالميًا مترابطًا (VA 7: 333).

قراءة إضافية:

John M. Hare, The Moral Cap. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Alexander Kaufman, Welfare in the Kantian state. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Leslie Mulholland, Kant's System of Rights. New York: Columbia University Press, 1990.

Philip L. Quninn (ed.) Kant's Philosophy of Religion. Faith and Philosophy, Volume 17, No 4 (October, 2000).

John Rawls, Lectures on The History of Moral Philosophy, ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Allen D. Rosen, Kant's Theory of Justice, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Philip J. Rossi, S.J. and Michael Wreen (eds.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Howard Williams, Kant's Political Philosophy. New York: st, Martin's Press, 1983.

Allen W. Wood, Kant's Moral Religion. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

الهوامش:

1 - المصطلح الألماني «Recht» يعني الحق «Right» ويشير أيضًا للنظام الكامل من القوانين في دولة ما، وفي الوقت نفسه لأسسها العقلية. ودراسة القانون في جامعة، تتم في كلية الحقوق وهذا يتعارض مع مصطلح «Gestz» والذي يعنى «قانون» بمعنى تشريع قانوني خاص. والتمييز بينهما مستمد من التمييز اللاتيني بين كلمتي «ius» و«iex» ثم أخذ ما يعادله فعليا في جميع اللغات الأوروبية عدا الإنجليزية (فالمعادل لكلمة «Ius» أو «Recht» هو «Droit» في الفرنسية، و«Diritto» في الإيطالية، و«Derecho» في الإسبانية، و«Prawo» في البولندية، و«Jog» في المجرية، وهكذا دواليك). ولكن بالنسبة لأقرب مصطلح في الإنجليزية، نجد أن كلمة «Right» لها من ناحية ما معنى ضيق للغاية ما دامت لن تستخدم في مدرسة للقانون مثلا. ومن ناحية أخرى معنى فضفاض للغاية عندما تشير لأي فعل يتفق مع أي نوع من مقاييس الصواب - بما في ذلك، وإن لم يكن حصريا في - المقاييس الأخلاقية. هذا الشذوذ اللغوي ربما يكون أحد الأسباب وراء ميل الفلسفة عند الناطقين بالإنجليزية للوقوع في الخطأ الذي أحاول نقده هنا.

2 - من الجدير بالذكر، أنه تحت هذا الحق الأخير، ضمن كانط حق توصيل الأفكار إليهم، بصرف النظر عما إذا كان ما تقوله حقيقيا ومخلصا، أو كاذبا وغير مخلص، شريطة أن يظل الأمر متروكا لهم ليؤمنوا أو لا يؤمنوا به (MS 6:238). وهذا فيما يبدو يتناقض مع ما يقوله كانط في مقاله المشهور، (أو سيئ السمعة) « في الحق المفترض في الكذب» (Ak 8: 425-430)، حيث أنكر كانط أن يكون لنا أي حق في الكذب حتى لو سألك مجرم قاتل أين مكان ضحيته التي ينوي قتلها، فلا بد أن تقول الصدق لو كنت تعرف. والأمر هنا لا ينطوي على تناقض إذا تبينا في مناقشته لهذا المثال أنه يفترض أن للقاتل الحق في أن يثق فيما تقوله له، تمامًا كما يكون لك الحق في أن تثق فيما أقوله لك عن حالة منزلي عندما أعرضه عليك للبيع. وما أن نتبين أن مناقشة كانط لمسألة الكذب قد بنيت على هذا الافتراض سيكون من السهل أن نفهم لم استخلص النتيجة التي انتهى إليها؛ وهي النتيجة التي يجدها كل واحد منا صادمة ومحرمة فعليا. إن الشيء الذي يثير حيرتنا هو أننا نريد أن نفهم لم أخذ كانط بهذا الافتراض في المثال الذي ضربه، مع أنه كان في وسعه أن يفترض أن للمجرم القاتل مطلق الحرية في يأخذ أو لا يأخذ بما سأقوله له، وهي الحالة التي يرى كانط أن لي كامل الحق في أن أكذب عليه. ولولا ضيق المساحة هنا لحاولت حل هذا اللغز. ولكن قراء مقال «عن الحق المفترض في الكذب» لن يفهموه إلا إذا أدركوا جيدا خلفية المناظرة التي قامت بين كانط وبين بنيامين كونستانت والتي قد تساعد في تفسير السبب الذي جعل كانط يفهم هذا المثال بهذه الطريقة المناقضة للبداهة.

3 - في محاضراته في الأنثروبولوجيا، يعرض كانط أيضًا هذا التقييم للتفوق الأوروبي باعتباره يقوم على نظرية للتفوق العنصري، فهو يعتبر أن الجنس البشري واحد من الناحية البيولوجية. ولكن نظرا لاختلاف المناخ الذي يعيش فيه الناس، وتبنيهم لأساليب مختلفة في الحياة، فقد تطورت خصائص مختلفة من الناحية العرقية؛ ثم انتقلت هذه الخصائص إلى الأجيال المتعاقبة. ويعترف كانط بأربع سلالات هي (1) الجنس الأبيض (2) الجنس الأسيوي أو الأصفر الهندي (3) والجنس الزنجي (4) ثم الجنس الأحمر النحاسي. وهو يعتقد أن هذه القائمة وبهذا الترتيب تمثل قدراتهم الخاصة بكل منهم، من حيث الإسهام في الحضارة الإنسانية (Ak 25: 840, 843, 1187)؛ ومع ذلك يجدر بنا أن ننوه بأنه على الرغم من هذه الآراء التي تبعث على الأسى، فإن كانط لم يقل قط أن الاختلافات العرقية (بل وأيضًا التفوق العرقي) لها أي صلة بمسائل الحق العالمي، فمن حيث إننا كائنات حرة ذات حقوق طبيعية أو إنسانية، فالناس جميعهم متساوون. فأعضاء عرق ما لهم من الحقوق نفسها بالضبط التي لأعضاء عرق آخر. والعرق الأكثر تحضرا ليس له الحق في استعباد أو تقرير مصير أو فرض حضارته على العرق الأقل تحضرا. ولم يتردد كانط قط في إدانته الصارمة للأوروبيين لتصرفهم بخلاف ذلك.

ثبت مصطلحات

1 - الإلزام الخلقى: هو ما ينبغى فعله دون قسر أو إرغام، بل على الإنسان أن يقوم بفعله وفقًا لما يمليه عليه القانون الخلقى . والإلزام الخلقى عند كانط وثيق الصلة بفكرة الواجب . وأساس الإلزام هو الحرية واستقلال الإرادة.

2 - الأبستمولوجيا: مصطلح مكون من مقطعين هما : إبستيما ، أى معرفة ، ثم لوغوس: أى علم أو نظرية . وهما معًا يعنيان نظرية المعرفة.. وهى النظرية التى تهتم بدراسة المبادئ العامة للعلوم المختلفة دراسة نقدية ، من حيث فروضها ونتائجها ، وتحديد أساسها المنطقى وقيمتها الموضوعية.

3 - الأخلاق: هى جمع خلق، وتعنى السجية والطبع.. وعلم الأخلاق يبحث فى الأحكام القيمية التى تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية كونها خيرًا أو شرًا. وهو أحد العلوم المعيارية.

4 - الأخلاقية : هى صفة ما هو أخلاقى من عمل فردى أو جماعى . وتقابلها اللا أخلاقية. ويطلقها كانط على التوافق التام للفعل مع القانون الأخلاقى، وتلاقى الإرادة والقصد مع فكرة الواجب.

5 - الإرادة الخيرة: هى عند كانط إرادة العمل بمقتضى الواجب، والواجب وحده دون اعتبار لمصلحتنا.. وهى مستقلة تمامًا، وتستمد قانونها من ذاتها، وحريتها من داخلها.

6 - الإستاطيقا : أحد فروع الفلسفة ، ويبحث فى الجمال ومقاييسه ونظرياته وفى التذوق الفنى والأحكام القيمية التى تنصب على الأعمال الفنية.

7 - الأنثروبولوجيا: دراسة تتعلق بالجماعات البشرية الفطرية، أو التى لا تزال أقرب إلى الفطرة ، من الناحية الفيزيقية ، ثم من حيث تراثها وثقافتها، وتلك هى الأنثروبولوجيا الثقافية . والأنثروبولوجيا الفلسفية بحث فلسفى يهتم بكل ما يتصل

بماهية الإنسان.

8 - الأنطولوجيا: أحد المباحث الفلسفية الثلاثة الرئيسية، تتعلق بالنظر فى الوجود بإطلاق مجردًا من كل تعين أو تحديد . أما البحث فى الوجود من نواحيه المختلفة، فيترك للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

9 - الأوّلى : معرفة يفترضها الذهن وتسبق التجربة . وتعتبر الأحكام والمبادئ والمفاهيم الأوّلية عند كانط سابقة وشارطة للتجربة ومستقلة عنها. وكل ما هو أوّلى لا بد أن يكون كليًا وضروريًا.

10 - ترانسندنتال: مصطلح وضعه المدرسيون ليدلّوا به على ما يتجاوز مقولات أرسطو، ويلائم الموجودات جميعها، كالواحد والخير والحق. وأطلقه كانط على ما يخص الفكر وحده، وينصب على المبادئ والمفاهيم الأولية. ويقابل التجريبى ومنه جاء التحليل الترانسندنتالى والاستنباط الترانسندنتالى والمنطق الترانسندنتالى .

11 - ترانسندنتالية: هى كل مذهب يقوم على مبادئ ومفاهيم أولية تحكم التجربة، والمثالية الترانسندنتالية هى التى تعتبر الظواهر هى مجرد تصورات، وليست أشياء فى ذاتها، وتلك هى المثالية الإبستمولوجية.

12 - تمثل: هو مثول الصور الذهنية بأشكالها المختلفة فى عالم الوعى.

13 - تمثيلات التجربة: هى أحد مبادئ الفهم الخالص عند كانط. وتعنى أن التجربة ليست ممكنة إلا بتمثيل رابطة ضرورية بين المدركات الحسية. وتحت تمثيلات التجربة ثلاثة قوانين متميزة هى: قانون بقاء الجوهر، ثم قانون تعاقب الظواهر، وأخيراً قانون تزامن الجواهر وتبادلها فى الفعل.

14 - جدال (ديالكتيك): طريقة معينة فى المناقشة والاستدلال. وقد أخذ معانى مختلفة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو. أما هيجل فقد قصد به انتقال الذهن من قضية إلى نقيضها، ثم الانتقال منهما معًا إلى قضية ثالثة ناتجة عنهما، وهكذا حتى نصل إلى المطلق.

15 - الحدس الحسى: هو عند كانط الإدراك الحسى المباشر لموضوع التفكير ، وهو المعرفة الحسية المباشرة بالظواهر.

16 - الخير الأسمى: قمة الخيرات والغاية القصوى للأخلاق. ويسميه كانط الخير المطلق، وساوى بينه وبين الواجب المطلق.

17 - الدوجماطيقية: اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على الوصول إلى المعرفة اليقينية. وهى مرادفة للوثوقية والقطعية والتوكيدية، ونقيض الشك والنقد. وهى تؤكد أن علم الإنسان لا حد له. هذا الاتجاه نجده واضحًا فى فلسفة العقليين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ثم ضعف على أثر النقد العنيف الذى وجهه له كانط .

18 - السيمانطيقا: أحد فروع علم اللغة، ويبحث فى دلالة الألفاظ وتطور هذه الدلالة.

19 - الشيء في ذاته: هو الشيء الذى يستحيل على جهازنا الحسى إدراكه من حيث تكوينه وبنيته الحقيقية . والمثال الذى تقدمه الفيزياء المعاصرة هو التركيب الذرى للمادة؛ فنحن لا ندرك الأشياء من حيث تركيبها الذرى - أى فى ذاتها- بل كظواهر هى نتاج لتفاعلها مع جهازنا الحسى والعصبى- أى الأشياء بالنسبة لنا.

20 - الظاهرة: هى موضوع التجربة الممكنة أو الفينومينا. وتقابل النومين أو الشيء فى ذاته.

21 - الغائية: هى صفة كل ما يتجه عن قصد وروية لهدف معين. والغائية قد تكون خارجية إذا كان الهدف فيها خارجًا عن الكائن نفسه، وقد تكون داخلية عندما يكون الهدف فى ذات الكائن. وينقد كانط فكرة الغائية ويحللها تحليلاً تجريبيًا. وانتهى إلى أن الأحكام الغائية، سيان كانت أخلاقية أو جمالية، ليست لها قيمة موضوعية.

22 - الفلسفة النقدية: هى الفلسفة التى تنسب لكانط، والتى تؤكد ضرورة فحص كل ما يتوصل إليه الإنسان من معرفة. وأنه ليس ثمة معرفة مهما كان مصدرها تعلو على النقد. وأساس النقد عند كانط هو الفحص والاختبار- أى أن نقد العقل الخالص يعنى امتحانًا قيمته من حيث توخيه للحقيقة وما الحدود التى ينبغى أن يتوقف عندها، وبذلك يكون جوهر الفلسفة النقدية هو وضع الحدود للاستخدام الصحيح لمفاهيم ملكة الفهم من حيث اختصاصات العقل، ووضع الشروط لكل معرفة مقبولة.

23 - الكسمولوجيا (علم الكون): فرع من الفلسفة ينصب على دراسة أصل الكون ومصيره وقوانينه.

24 - الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة): اسم كتاب لأرسطو يجيء فى ترتيبه بعد كتاب الطبيعة. وهو الاسم الذى أطلقه عليه أحد رجال القرن الأخير قبل الميلاد، وهو أندرو نيقوس الرودسى. والميتافيزيقا عند كانط هى مجموعة المعارف التى تجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده، وكان يأمل فى أن تكون الميتافيزيقا علمية.

25 - الواجب: هو عند كانط أمر جازم يحملنا على طاعته احترامنا له، دون اعتبار لمنفعة أو لذة .

المؤلف فى سطور:

ألن و.وود هو وارد .و، وبرسيلا. ب وودز، أستاذ بجامعة ستانفورد. وله سبعة مؤلفات، منها: «الفكر الأخلاقى عند هيجل» (1990) و«الفكر الأخلاقى عند كانط» (1999) و«التزامات غير مستقرة» (2002) و«كارل ماركس» (الطبعة الثانية 2004)، وشارك فى تحرير «نقد العقل الخالص» مع بول جيار عام 1999.

المترجم في سطور:

أ.د. بدوي عبد الفتاح

- عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة- بكلية الآداب جامعة القاهرة.
- عضو مؤسس بالجمعية الفلسفية المصرية.
- حصل على درجة الدكتوراه في فلسفة العلوم مع مرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالطبع والتبادل من كلية الآداب- جامعة القاهرة عام 1987 .

نشر له العديد من الكتب والأبحاث تأليفًا وترجمةِ، ومن مؤلفاته:

- وايتهد وفلسفته في العلوم الطبيعية.
- الأسس الفلسفية لمفاهيم علم الفيزياء.
- تجريبيون بلا تجارب، ومجربون بلا تجريبية.
- فلسفة العلوم: العلم ومستقبل الإنسان... إلى أين؟

ومن ترجماته:

- فرنسيس بيكون: تقدم المعرفة.
- قصة العلم.
- كانط وفلسفته النقدية.
- القومية في عالم العولمة - المركز القومي للترجمة.

حصل على العديد من الجوائز العلمية، منها:

- جائزة أندريه لالاند.
- جائزة زكي نجيب محمود.
- جائزة الشيخ مصطفى عبد الرازق.
- جائزة الهيئة العامة للكتاب عام 1999 عن كتاب «قصة العلم».
- جائزة المجلس الأعلى للثقافة للإبداع الفلسفي عام 2007 عن كتاب: «فلسفة العلوم: العلم ومستقبل الإنسان... إلى أين؟».

التصحيح اللغوي : كريمان البدري
الإشراف الفنـــي : حسن كامل



«إن المتابعين بحق لآراء كانط فى فلسفته النقدية ، نادرون فى وقتنا الحاضر. ودراسة ألن وود الجديدة والرائعة فى آن واحد ، تعرض علينا تفسيرا فلسفيا لكانط ، يثير اهتمام المتخصصين ، فضلًا عن كونه غاية فى الوضوح ، ومعين مفيد للدارسين».

كارل أمركس – جامعة نوتردام

«إن كتاب ألن وود عن «كانط» قد كتب بطريقة هى آية فى الوضوح ، جعلته مُتاحًا للجمهور العريض من القراء، دون أدنى تضحية بالدقة والإتقان فى شرح المذاهب الفلسفية المعقدة. والكتاب يغطى جميع جوانب الفكر الكانطى ، رابطًا أواصرها بقضايا واهتمامات معاصرة كلما أمكن ذلك ، فى كتاب صغير نسبيًا».

بياتريس لونجوينيس - جامعة نيويورك

«فى كتابه هذا الذى يجمع بين قوة الحجة ودقة البيان، قدم لنا ألن وود ببصيرته النافذة، تفسيرًا موجزًا لنظرية كانط فى المعرفة، ونقده للميتافيزيقا التقليدية، فضلا عن فلسفته الأخلاقية والسياسية. وبقلمه رسم كذلك صورة متميزة للبعد التاريخى للفكر الكانطى؛ ليس فحسب من حيث إحساسه المرهف بتاريخ الفلسفة، بل والأهم من ذلك بكثير هو اعترافه بأن الجنس البشرى ذاته له تاريخ. وأن أهدافه الأخلاقية يجب أن تنجز بالوسائل التاريخية ، وفى حدود التاريخ».

بول جيار- جامعة بنسلفانيا

هذا المسح الناصع، أخذ القراء لمغامرة فكرية ، جاس خلالها فى حياة إيمانويل كانط وأعماله. والكتاب يقدم لنا شروحا مفصلة لأعمال كانط الرئيسية، خاصة كتابه «نقد العقل الخالص». وفى الوقت نفسه يصور المدى الواسع الذى خاضه كانط بفكره الفلسفى، بما فى ذلك إسهاماته فى الميتافيزيقا والأبستمولوجيا وفلسفة العلم، وفلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق والإستاطيقا والسياسة، وفلسفة الدين.

وكتاب «كانط» لألن وود ، هو الكتاب الأول فى سلسلة بلاكول «عقول عظيمة»، وهو يقدم للدارسين والباحثين والمهتمين بالفلسفة من القراء، استبصارات جديدة عن واحد من أهم الفلاسفة عبر التاريخ ، وأعمقهم أثرًا.